NICOLAI HARTMANN

# ONTOLOGIA

## III. *La fábrica del mundo real*

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

NICOLAI HARTMANN

# ONTOLOGIA

## III. *La fábrica del mundo real*

*Traducción de* José Gaos

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO – BUENOS AIRES

Primera edición en alemán, 1939
Primera edición en español, 1959

Esta obra ha sido contratada con Walter de Gruyter & Co., de Berlín, que la ha publicado con el título de *Der Aufbau der realen Welt.*

Derechos reservados conforme a la ley
© Fondo de Cultura Económica, 1959
Av. de la Universidad, 975 – México 12, D. F.

Impreso y hecho en México
*Printed and made in Mexico*

# PRÓLOGO

A las investigaciones sobre los "Fundamentos" y las referentes a la "Posibilidad y Efectividad" agrego con la teoría general de las categorías destinada a dibujar el perfil de la "Fábrica del Mundo Real" la tercera parte de la *Ontología.*

El desarrollo del nuevo tema está prefijado inequívocamente por los tomos anteriores. Se recordarán las razones, expuestas allí varias veces, por las que toda ontología que llegue a los contenidos especiales tiene que tomar la forma de la teoría de las categorías. No de conceptos del entendimiento trata la teoría de las categorías, sino de los fundamentos estructurales del mundo real, exactamente en el mismo sentido en que el análisis modal trató de la manera de ser del último. La teoría de las categorías no es cosa de la teoría del conocimiento; para ésta es sin duda indispensable, pero no puede ser dominada por esta sola. Tan sólo el planteo ontológico de las cuestiones representa para la teoría de las categorías la justa actitud y la amplitud necesaria.

Con qué derecho se traten fundamentos del ser bajo el nombre de "categorías" no es difícil de mostrar; de ello da cuenta la Introducción. Pero que en una investigación sobre categorías se haga tangible asimismo la armazón unitaria del mundo real, es una idea que no se deja exhibir por adelantado, sino únicamente en el curso de la dilucidación misma del contenido de la teoría. Si doy expresión a esta idea ya en el título del libro, no es que me anticipe a la exhibición, sino que me limito a indicar desde luego el contenido ontológico capital del análisis de las categorías.

La indicación no es superflua. Pues el camino de la exhibición es dilatado. El problema ontológico de las categorías está gravado con una larga serie de aporías, de las que las más descansan en prejuicios tradicionales. La destrucción de estos prejuicios es la tarea de la primera parte. Se lleva a cabo en un trabajo puramente crítico, y por un camino que a mí me parece ser el camino de una nueva crítica de la razón pura. De hecho se trata aquí, en toda la línea, de nuevas restricciones del conocimiento apriorístico, así como de asegurar la validez objetiva de las ideas filosóficas.

Esta parte de las investigaciones no se desarrolla por mor de ella misma, pero contiene las discusiones decisivas. Un fragmento de ella lo publiqué ya en 1924, en el artículo "Cómo es posible una ontología crítica". En realidad, era ya entonces el trabajo previo para la teoría de las categorías. En la nueva refundición pude mantener casi totalmente las viejas anticipaciones. Pero en cuanto al contenido, ha menester de muchos complementos.

La teoría misma de las categorías requiere ciertamente un proceder muy distinto. Las categorías quieren que se las señale, se las analice, se las persiga a través de sus múltiples variaciones. La segunda parte ataca esta tarea exponiendo las categorías estructurales fundamentales, es decir, aquellas categorías que son comunes a todos los estratos de lo real (y, además, a todas las esferas del ser), así como los grupos de categorías de la cualidad y la cantidad, que se adhieren estrechamente a las anteriores. Esta investigación no puede menos de ir lejos. Por eso puede en sus comienzos parecer inabarcable con la vista. Pero si se la compara con las dificultades del análisis modal, puede pasar por concreta y relativamente fácil. Puede empezar por todas partes con contenidos, en parte incluso con lo intuitivamente dado e inmediatamente ostensible. Pues cada una de estas categorías traspasa la estratificación entera del mundo real hasta llegar a las alturas del ser espiritual y hace patentes en cada nivel nuevos aspectos de su esencia.

Los comienzos de esta investigación son muy lejanos. Ya la *Metafísica del Conocimiento* (1921) pisaba en algunos análisis de esta índole. Si hubiese podido presentarlos también entonces, nunca hubiera surgido más de una lamentable mala inteligencia; yo esperaba, ciertamente, poder hacer seguir en un plazo razonable un esbozo de la teoría de las categorías. La esperanza no se realizó. Al ahondar, crecía la materia, y mientras faltó la sinopsis del conjunto, carecieron de seguridad incluso los primeros pasos. Entretanto han pasado casi dos decenios y la situación entera del problema ha cambiado dentro del ámbito profesional. Se ha vuelto más favorable para la ontología: el sector de cuestiones en torno al "ente en cuanto ente" ha alcanzado de nuevo una cierta independencia; y cuando hoy se distingue el ser del ser objeto, se es entendido al menos por los jóvenes. Por otra parte, el sector de cuestiones de la ontología ha proliferado en una ramificación insospechada; nadie podrá seguir creyendo hoy poder llegar por sí solo a una conclusión final en este campo de trabajo. Empieza, antes bien, a abrirse paso la idea de que hoy estamos todos únicamente en los comienzos de la teoría de las categorías. Quien quiere presentar algo en este dominio, tiene forzosamente que trazar un límite previo.

La situación del problema en nuestro tiempo sólo permite penetrar con la mirada en ciertas secciones de la fábrica categorial total. Tan sólo los estratos inferiores se han hecho accesibles, y a medias: en los superiores, los del ser psíquico y del ser espiritual, falta aún el trabajo previo hecho a fondo. Y ¿cómo podría ser de otra suerte? La psicología, la mayoría de las ciencias del espíritu son todavía

jóvenes. Esta situación general del problema sólo puede alterarse lentamente. Quien quisiera dar más que una sección, tendría que trabajar con presunciones de ideas futuras. Con lo que en la ciencia nadie puede tener éxito. Jugar al profeta nunca lo hará sino el ignorante.

Así, pues, es aún hoy tan sólo una sección de la rica profusión categorial lo que presento en estas hojas. Y no sólo en estas hojas. Pues lo mismo que de las categorías fundamentales que trata este tomo, es también válido de las categorías de la naturaleza con las que se las habrá el próximo (la cuarta parte de la *Ontología*). Pero por otra parte no es ni siquiera la más estrecha sección de la profusión categorial apresable sino sobre la base de grandes conjuntos. Es necesario al menos tener éstos a la vista, aun cuando el análisis no los domine. Pues así están las cosas en el problema de las categorías: todo depende inevitablemente de todo, y únicamente pueden ponerse en claro los comienzos cuando con el análisis categorial se ha ido considerablemente más allá de ellos y se ha aprehendido algo del aspecto del conjunto.

Esto no se contradice, de ninguna suerte, con el empezar por una sección. Al contrario, para esto no son las perspectivas tan malas. Justamente el conjunto es cognoscible dentro de ciertas líneas desde los comienzos. Pues justo porque en el reino de las categorías todo está indisolublemente unido, no puede menos de delatarse ya en las categorías fundamentales algo de la fábrica del mundo real. Así es como siguiendo el hilo conductor de estas categorías resulta tangible una serie de leyes que constituyen la interna armazón de la fábrica entera. Por eso forma la exposición de estas leyes el verdadero centro de gravedad de las presentes investigaciones. Con ellas se las ha la tercera parte del libro.

Con las leyes mismas ya no aporto hoy algo nuevo. Traté de ellas en 1926 bajo el título de "Leyes Categoriales" (*Philosophischer Anzeiger* I, 2): pero entonces me faltaba el material de amplio contenido para ponerlas a prueba más en detalle. También he encontrado con el correr de los años más de un punto menesteroso de corrección en la forma de entonces. Las leyes retornan, sin duda, todas en la nueva forma, pero han experimentado una alteración en algunos puntos esenciales.

El punto capital de la diferencia puede indicarse desde luego sin dificultades. Entonces me parecía aún que toda superposición de los estratos del ser y de las categorías de éstos tenía el carácter de la relación de sobreconformación. Con ello se le concedía a la correlación materia-forma o sea, a un solo par de categorías, un dominio

excesivo; la fábrica del mundo real estaba dibujada aún con demasiada simplicidad. La falta se hizo sentir cada vez más como incoherencia en el curso ulterior del análisis categorial. Se mostró que ni los estratos mismos de lo real, ni los de las categorías de esto último, se agotan en la pura relación de sobreconformación, antes bien se intercala una segunda especie de superposición, que hacia arriba domina el campo cada vez más. Se trataba de apresarla y de incorporarla a las leyes categoriales.

Así es como me vi retrotraído a un nuevo examen de las primeras bases. Con los múltiples rodeos que han recorrido desde entonces mis investigaciones no necesito abrumar al lector de este libro. Por lo mismo me he abstenido, en la nueva exposición de las leyes categoriales, de hacer referencia a la forma anterior. Me pareció superfluo recordarla continuamente aun hoy. Quien conozca el viejo trabajo apreciará fácilmente sin ello las desviaciones. Y sobre las razones para alterar la forma da el análisis mismo suficientes explicaciones.

Entretanto pude seguir de año en año cómo se imponía cada vez más la idea de la estratificación, aun cuando yo la había aplicado entonces en forma inmatura. Parece que tal idea realizase un *desideratum* universalmente sentido, y preparado intelectualmente en muchos dominios de problemas, del pensar ontológico que despertaba. La relación especial de los estratos, así como singularmente la dependencia imperante entre ellos, estaba sumida, empero, en más de una oscuridad. Como, pues, la arquitectura del mundo real es una arquitectura estratificada, o sea, que la forma especial de su estratificación pertenece al verdadero tema capital del presente libro, he tenido que insistir ahora mayormente en la exposición del cuarto grupo de leyes, el de las leyes de dependencia. Únicamente partiendo de estas leyes cae la luz decisiva sobre la relación de estratificación, y también radican en ellas, por lo demás, las revelaciones más importantes sobre la fábrica del mundo real. Únicamente aquí, en la última sección sistemática de la parte final, llega a su remate el tema capital de la obra entera.

Una cosa aún me importa aquí de corazón. Oigo una y otra vez el reproche de que después de haber negado a la filosofía el derecho de trabajar para llegar a un "sistema", no he hecho yo mismo nada más que edificar un sistema filosófico. No puede dejar de hacerse este reproche en particular contra un libro que trata directamente de la fábrica del mundo real, o que en todo caso trabaja para llegar a un sistema.

Pudiera oponer esta pregunta: ¿le estará acaso rehusado el tema

"mundo" a aquel que hace campaña contra el constructivismo? O bien, puesto que existe el tema, ¿debe abjurarse de toda circunspección crítica y abrirse la puerta a toda especulación? No se pensará, a buen seguro, tal. Pero quizá es mejor que exponga brevemente aquí la distinción decisiva —a riesgo de hacerme gravoso a aquellos que la han comprendido hace mucho.

Los señores críticos han incurrido en una mala inteligencia para mí apenas concebible. Han confundido el sistema del mundo con el sistema de la filosofía y la busca del primero con el juego intelectual que fabula el segundo. Nunca he negado que el mundo en que vivimos sea un sistema, ni que el conocimiento filosófico de este mundo deba desembocar en el conocimiento de su sistema. Lo único que he negado siempre es que tal conocimiento deba partir de un plan sistemático previamente esbozado —igual que si supiésemos ya antes de toda investigación cómo está constituido el sistema del mundo—, para después forzar a los fenómenos a entrar en él hasta donde quepa y rechazarlos donde ello no quepa. Es lo que han hecho los sistemas especulativos de la filosofía desde los comienzos de la filosofía hasta nuestro tiempo. Por eso no ha podido mantenerse ninguno de ellos. Sistemas de esta índole son los que en mi opinión han quedado de hecho hoy fuera de juego.

Ésta es la sola distinción que importa: si se da por supuesto un sistema inventado o tomado a las tradiciones de la metafísica teológica popular, o si se trata de descubrir, partiendo de los fenómenos, un sistema todavía desconocido que puede estar entrañado en el complexo del mundo. De una fábrica del "mundo real" sólo en el segundo caso podrá tratarse con sentido. Cierto que entonces no podrá hacerse una preparación del sistema sobre la mesa. Tampoco se deberá figurar poder dar satisfacción a la necesidad metafísica mal acostumbrada por obra de las fábulas. Habrá, antes bien, que contentarse con hacer tangibles algunos rasgos fundamentales de la buscada armazón del mundo.

Más que algunos rasgos fundamentales no los aporta tampoco este libro. Las leyes categoriales forman sólo una malla floja en que sigue siendo hipotético más de un punto y siguen estando abiertos muchos. A quien quiera llamar la visión total del mundo a que apuntan esos rasgos un sistema de filosofía, no le está prohibido hacerlo. Tan sólo tiene que guardarse de ampliar a su buen parecer el sistema más allá de los límites de lo efectivamente descubierto y expuesto. Al afanoso de sistema de la vieja casta no le será fácil. Quien no haya aprendido a medir la diferencia que hay entre lo investigado y lo construido, trabajando por su cuenta du-

rante años en los mismos problemas, difícilmente sabrá trazar aquí el límite crítico. Hará bien en hacérselo mostrar por el momento.

Si yo mismo he trazado justamente el límite —esta cuestión la encontrará el lector atento planteada de nuevo en cada capítulo del libro. Responderla no es cosa ni del autor, ni de sus contemporáneos. Se responderá de suyo cuando haya dado algunos pasos más la investigación y se haya vuelto distinta la situación del problema. Así nos lo enseña la experiencia histórica. Pero los actuales ya no sabrán de la respuesta.

Con ello se relaciona una multitud de otras cuestiones, que paran todas en lo metodológico. Casi tan grande como la mala inteligencia en la cuestión del sistema es la que concierne a los "supuestos" de la filosofía. Aquellos mismos críticos me han atribuido la idea de una "filosofía sin supuestos". Con ello han transportado a mis trabajos un pensamiento que me es del todo extraño —incluso que puede demostrarse que es de un origen enteramente distinto. Hace ya dos decenios que, en la *Metafísica del Conocimiento*, y entonces en oposición a la mayoría de los colegas, formulé la exigencia inversa: la de que la filosofía debía partir de un volumen de datos lo más amplio posible y ver en estos datos el conjunto de sus supuestos. Acoger demasiados pocos datos es peligroso, pues supone una elección cuyo punto de vista no puede constar desde luego; suponer demasiado es mucho menos peligroso, porque en el curso del trabajo se pone de manifiesto lo aceptado erróneamente. La filosofía no empieza consigo misma; supone el saber acumulado a lo largo de los siglos y la experiencia metódica de todas las ciencias, pero no menos también las experiencias de dos filos de los sistemas filosóficos. De todo ello ha de aprender. Del enorme absurdo de una "ciencia sin supuestos" se halla en todo caso mucho más lejos que cualquier otra rama del saber.

Lo que tiene que tratar de evitar efectivamente son tan sólo los supuestos de una determinada índole: los especulativos y constructivos, que se adelantan a la investigación y determinan por anticipado las metas de ésta. Todavía en el neokantismo ha predominado la arquitectura de sistemas. Hoy nos hallamos en plena reacción contra esta tendencia. La filosofía no debe edificar castillos en el aire. Tampoco debe fingir que cultiva cosas intemporales. De la situación temporal es de donde debe tomar los problemas, en la medida en que éstos hayan madurado. No hay para ella tarea más grande que ponerse a trabajar sobre ellos conscientemente y sin otras miras.

Berlín, en diciembre de 1939. NICOLAI HARTMANN

# INTRODUCCIÓN

## 1. El lugar de la teoría de las categorías dentro de la ontología

La primera incumbencia de la ontología consiste en aclarar la cuestión del "ente en cuanto ente" en toda su generalidad, así como en asegurarse a fondo de que el ente es un dato. Con esta tarea se las han los fundamentos de la ontología. En segunda línea aparece el problema de las maneras de ser (la realidad y la idealidad) y de su relación mutua. El tratar de este problema toca al análisis modal. Pues la manera de ser varía con las cambiantes relaciones entre la posibilidad, la efectividad y la necesidad, así como los miembros opuestos, negativos, de éstas.

Hasta aquí permanece la investigación todavía más acá de toda cuestión de contenido, y por consiguiente también más acá de toda dilucidación de fundamentos constitutivos del ente. Únicamente con la diferenciación del problema del ser por los contenidos aborda la investigación tales fundamentos. Con ello pasa la investigación a un tercer estadio, convirtiéndose en teoría de las categorías.

Todo lo que puede la ontología asentar sobre el ente yendo más allá de las determinaciones generales del primero y del segundo sector de cuestiones, se mueve en el carril del análisis categorial. Todas las distinciones de dominios, grados o estratos del ser, fundamentales en cualquier sentido, así como los rasgos comunes y las relaciones vinculadoras imperantes dentro de los dominios, toman la forma de categorías. Pero como las articulaciones, rasgos comunes y relaciones del ente son justo aquello que constituye la fábrica del mundo real, no se las ha el análisis categorial con nada menos que con esta fábrica del mundo. Limitado es su tema sólo en tanto que el análisis no persigue la fábrica del mundo hasta sus últimos detalles, sino que se atiene exclusivamente a lo principal y fundamental de ella. Persigue lo especial en todos los dominios del ser sólo hasta donde tropieza con las avanzadas de las ciencias especiales, cuya rica ramificación no es, en efecto, nada más que el ulterior reparto del mundo como objeto de investigación según los métodos especiales de penetrar en él.

Este contacto con los distintos dominios de la ciencia positiva es hondamente característico para la teoría de las categorías. Si las ciencias se han separado todas un día de la filosofía, siguen siendo para ésta el campo cada vez más ancho de lo dado. El saber filosófico no sigue el camino de la derivación que va de los fundamentos a los casos singulares, sino el de la experiencia y la inferencia que

se retrotrae de los hechos a los fundamentos. Pero como con las categorías se trata de los fundamentos ónticos de los mismos dominios de objetos con los que se las han también las distintas ciencias, claro es que aquí no puede trazarse, en absoluto, una línea divisoria fija entre la filosofía y las ciencias, antes bien tiene que haber anchas zonas fronterizas en las que aquélla coincida con éstas.

Esto no es un perjuicio para ninguna de las dos partes, ni necesita menoscabar la distinción de los métodos. Pues solamente así es posible mantener juntas por medio de la unidad de la filosofía a las ciencias, que tienden a separarse, por sus contenidos. Y solamente así puede la filosofía permanecer en contacto viviente con el suelo profundo de la experiencia. Lo uno es tan necesario como lo otro. Mas para la investigación de las categorías es este nexo el nervio vital. Pues ¿de dónde, si no, sacaría su saber del mundo real?

Con la entrada en el tercer sector de cuestiones nos hallamos, pues, en aquel punto de la ontología desde el cual pasa ésta a ser teoría de las categorías. Tampoco esto es ninguna tajante raya divisoria; en cierto sentido son ya los modos del ser categorías, sólo que aún no lo son de contenidos: y por otra parte es también la teoría de las categorías estrictamente entendida tan propiamente ontología como las anteriores investigaciones de los fundamentos y del análisis modal. La diferencia está sólo en la aparición de lo estructural, constitutivo y dotado de un contenido. Puede, pues, decirse: en contraste con el tratado fundamental del ente en cuanto tal y con el de las maneras de ser, es la teoría de las categorías el desarrollo de la ontología pasando a los contenidos.

## 2. El sentido de la cuestión de las "categorías"

De las determinaciones fundamentales del ente, pues, pero en el respecto de los contenidos, es de lo que se trata con las categorías. Ésta es una clara tarea acerca de la cual no hay mucho que cavilar. Pues si se pregunta qué son categorías, se sigue enteramente de suyo la respuesta, tan pronto como se ponen ejemplos: así, la unidad y la pluralidad, la cantidad y la cualidad, la medida y la magnitud, el espacio y el tiempo, el devenir y la persistencia, la causalidad y la ley, etc. De las determinaciones ónticas de esta índole se tiene perfecta noción aun sin investigación alguna, nos son familiares, nos encontramos con ellas en la vida a cada paso. Son dentro de ciertos límites lo comprensible de suyo en todas las cosas; en la vida no las advertimos las más de las veces sólo porque son lo común, lo que anda por todas partes —aquello por lo que no se diferencian

las cosas—, en suma, lo comprensible de suyo. Mas para nosotros se trata en la vida de las cosas en sus diferencias. La filosofía consiste esencialmente, en cambio, en descubrir lo primero de todo, lo que hay de no comprendido en lo comprensible de suyo.

El sentido de la cuestión de las categorías radica en tal descubrimiento de lo no comprendido. Cada una de las categorías, por anodina que parezca a primera vista, revela, al mirarla más detenidamente, una multitud de enigmas; y de la resolución de estos enigmas depende toda ulterior penetración en la esencia de las cosas, de los sucesos, de la vida, del mundo. Decir que se aprehende lo que hay de principal en las cosas asegurándose de los principios de éstas, es una frase tautológica. En tanto, pues, que las categorías son principios del ente, es el investigarlas la tendencia natural del conocimiento filosófico.

Pero ¿cómo armoniza con esto la significación literal de "categoría"? La palabra significa, en efecto, "enunciado" o "predicado": y un enunciado es cosa del juicio, de la posición, de la afirmación —e incluso si se prescinde de la expresión verbal, resulta cosa del pensar y en manera alguna del ser. La forma en que en su tiempo introdujo Aristóteles el término "categoría" acentúa en él del modo más patente el sentido de enunciado: las categorías son los predicados fundamentales del ente, que preceden a toda predicación más especial, formando, por decirlo así, el marco de éstas. Pero entonces son, así lo parece, meros conceptos. Pues predicar se dejan sólo conceptos.

Así vista, se vuelve la cuestión de las categorías de nuevo muy ambigua. ¿En qué interesan enunciados en cuanto tales, es decir, juicios y conceptos, a la ontología? Pueden, en el mejor de los casos, indicar aquello que el humano pensar o creer "adjudique" al ente, no lo que "conviene" a éste en sí. ¿O será cosa de suponer que lo adjudicado al ente es idéntico a lo que le conviene, o que el enunciar está ligado firmemente al ser? ¿Dónde queda entonces el espacio libre para los errores humanos, incluso el todavía más amplio para el humano no saber y no poder saber?

Era el supuesto tácito de Aristóteles el no ser posible el error en los primeros predicados fundamentales: sólo en las determinaciones especiales de magnitud, constitución, lugar, tiempo, etc., podría errar el hombre, pero no en que todo en general tenga cualidad y cantidad, lugar en el espacio y duración en el tiempo. Supuesto que prácticamente es casi inatacable y que únicamente puede resultar cuestionable dentro de grandes complejos especulativos. A Aristóteles le fue aún lejana la idea de que tales complejos se im-

ponen con necesidad tan pronto como se rebasa un sistema estrechamente limitado de categorías y se empieza a abarcar con la vista la rica amplitud de la multiplicidad de las categorías. Con todo, se denunció la *incoherencia* ya en su propia tabla de las categorías. En efecto, la primera y más importante de sus categorías, la sustancia (οὐσία) no pudo comprenderse de ninguna manera como un "predicado". En la forma más expresa enseñó Aristóteles que la sustancia es aquello "de lo que se enuncia todo lo demás", pero que no puede enunciarse de ninguna otra cosa.

Con ello se ha quebrantado ya el esquema lógico de las categorías como formas de enunciación, y justamente en la categoría central, en torno a la cual se agrupan todas las demás. Pero aun cuando quisiera verse en ello una mera incoherencia formal, no resultaba justo el esquema tampoco por otro lado. Los enunciados más importantes sobre el ente en cuanto tal están contenidos en Aristóteles en los cuatro principios de su metafísica: en la "forma y materia", por un lado, la "dynamis y enérgeia", por otro. Pero estos enunciados no están recogidos en su tabla de las categorías. Hay que ver realmente en ello un signo de que con aquella tabla no se trataba para él verdaderamente en serio del conjunto de los enunciados más fundamentales sobre el ente.

Esta consecuencia es tan inevitable como históricamente instructiva. Pues aquí está la razón por la cual en los siglos enteros que duró la filosofía influida por Aristóteles —en los cuales los cuatro principios acabados de nombrar desempeñaron el mayor papel imaginable— no se atuvo la investigación de los fundamentos del ser al concepto de categoría, sino que siguió terminológicamente otros caminos. En el neoplatonismo se llamaron tales fundamentos, a la manera platónica, "géneros del ente" (γένη τοῦ ὄντος), en la escolástica se llamaron universales, esencias (*essentiae*), formas sustanciales, en la edad moderna *simplices, requisita, principia*, etc. El término "categorías" emerge, es cierto, una y otra vez, pero no domina, de ninguna suerte, el campo. Con el tiempo pasa cada vez más de la metafísica a la lógica.

De hecho, ¿cómo hubiera podido ser otra cosa? El "enunciado" en cuanto tal es realmente extrínseco al ente. Las cosas tienen sus determinaciones en sí, independientemente del juicio sobre ellas. El juicio puede acertar con ellas o errarlas y según lo uno o lo otro es verdadero o falso. Sería como para pensar, pues, que la cuestión entera de las categorías habría quedado fuera de juego.

Pero el caso es todo lo contrario: han quedado fuera de juego la cuestión de los universales, la de las formas sustanciales y otras

emparentadas con éstas; la de las categorías sólo se ha desplazado, ha experimentado un cambio de sentido, pero en medio de todo ello ha conservado lo esencial de su primitiva significación.

Se pregunta, naturalmente, cómo es ello posible. La respuesta dice: es posible justamente porque el carácter de enunciado en cuanto tal es extrínseco al ente. Mientras que todas las demás concepciones de los fundamentos del ser introducían en la cuestión alguna manera de concebir o de representarse la cosa misma, permanecía el concepto de "categoría" perfectamente neutral frente a ellas, no envolviendo prejuicios referentes al contenido. Justo él se atenía a lo extrínseco al ente, la posibilidad de ser enunciado. Esta posibilidad en cuanto tal no puede, en efecto, negarse —hasta donde, al menos, dichos fundamentos del ser son *cognoscibles* y apresables en conceptos—, pero el ente mismo, juntamente con sus fundamentos, es indiferente a ella.

Pero el hecho de que con las categorías se mienta algo que está más allá de todo enunciado y permanece independiente de él, puede comprobarse sin dificultades en el concepto de aquéllas. Es cosa que comparten con todos los demás predicados, pues es cosa que entra en el sentido del juicio. ¿De qué enuncian los juicios algo? No de sí mismos, ni tampoco del concepto sujeto. Enuncian de todo punto inequívocamente algo de la cosa; y este algo que enuncian lo designan justo con ello como existente en la cosa.

Lo que es válido del juicio en general, es válido también de los predicados ontológicos fundamentales (categorías): siendo ellos mismos las formas más generales de enunciar —por decirlo así, los carriles de los posibles enunciados más especiales—, enuncian, no obstante, las determinaciones fundamentales de los objetos de que tratan. Y lo que se mienta en todo ello es que justo estas determinaciones fundamentales enunciadas de los objetos convienen a éstos en cuanto entes, y les convienen independientemente de que se enuncien en ellos o no. Todo ente se presenta, cuando se lo enuncia, en forma de predicados. Pero los predicados no son idénticos a él. Conceptos y juicios están no ahí en gracia a ellos mismos, sino en gracia al ente.

Tal es el intrínseco sentido ontológico del juicio, que trasciende su forma lógicamente inmanente. Y es lo que ha mantenido el concepto de "categoría" ontológicamente fecundo, a pesar de todas las malas inteligencias.

### 3. El problema gnoseológico de las categorías

Pero por otra parte es bien comprensible que con el término de "categoría" se uniese la tendencia a entenderlo subjetivamente. Esta tendencia se hizo casi forzosa cuando con la aparición de la moderna teoría del conocimiento pasó al centro del interés el problema del apriorismo. La disputa de los racionalistas y los empiristas dio a la tendencia un peso como no lo había conocido en la filosofía anterior. Los empiristas no negaban que el entendimiento añadiese con ayuda de sus conceptos una multitud de determinaciones a lo dado; sólo negaban que lo así añadido tuviese valor de conocimiento (es decir, que conviniese también efectivamente a los objetos). Pero los adversarios racionalistas afirmaban justo este valor de conocimiento; ante ellos se cernía la idea de una íntima vinculación de los conceptos fundamentales introducidos por el entendimiento con los rasgos fundamentales de la esencia del ente.

Sobre el suelo de esta discusión experimentó, pues, el problema de las categorías una grandiosa renovación, pero a la vez perdió su carácter prístinamente ontológico. Se convirtió en un problema parcial de la teoría del conocimiento. Ahora se volvió esencial para las categorías ser conceptos, cosa del entendimiento, las "ideas" traídas consigo por éste *(ideae innatae)*, sus elementos *(simplices)* o bien sus primeras intuiciones, anteriores a la experiencia *(cognitione prius)*. Si se les negaba entonces el valor de conocimiento, se las rebajaba al nivel de supuestos arbitrarios; si se intentaba dar razón de su valor de conocimiento, se hacía de ellas fundamentos, en sí ciertos (evidentes), de todo conocimiento que fuese más allá de la mera percepción.

Esta alternativa ha desempeñado un papel decisivo hasta en las teorías más recientes. Si las categorías son meramente conceptos que se forma el entendimiento humano, es inmediato entenderlas como "ficciones"; o con un giro más pragmatista, como formas de representarse los objetos apropiadas para hacerse prácticamente dueño de ellos; o con un giro historicista, como formas de pensar que relativamente a determinados tiempos y circunstancias pueden tener hasta una cierta necesidad, pero que no pueden menos de cambiar con la mudanza de las circunstancias. Tampoco faltan teorías contrarias, que tratan de fundamentar el riguroso valor de verdad del apriorismo. Pero al hacerlo reducen el campo de objetos del conocimiento, a la manera idealista, a una conciencia trascendental, al reino de lo lógico, o incluso directamente al mundo del

pensamiento, y con ello desvaloran simultáneamente la validez objetiva que tratan de demostrar.

Es el mérito perdurable de la filosofía kantiana el haber reconocido, en el problema gnoseológico de las categorías, el verdadero punto capital de la cuestión y el haberlo expuesto claramente. El punto no está en el contenido de las categorías, sino en su pretensión de tener validez. La "deducción trascendental" está dedicada expresamente a esta pretensión. Si las categorías son "conceptos puros del entendimiento" y en ellas descansa el ingrediente apriorístico de nuestro conocimiento (los "juicios sintéticos *a priori*"), todo depende de si convienen también a los objetos de que juzgamos. Kant llamó este convenir "validez objetiva". La obra de la "crítica" consistía en demostrar que semejante convenir tiene límites muy determinados, o sea que de ninguna suerte es comprensible de suyo. Son límites que tampoco ha respetado siempre la razón. Pero con la trasgresión de los límites empieza el error. La raya divisoria la trazó Kant entre los objetos empíricos y los "trascendentales". Sólo a los primeros son aplicables nuestras categorías; éstas tienen validez objetiva sólo dentro de los límites de la "experiencia posible".

Pero ¿cómo se las ha el problema gnoseológico de las categorías así desarrollado con el ontológico? ¿Es realmente verdad, como se le ha dicho y repetido a la filosofía kantiana, que de tal forma se ha excluido enteramente la cuestión de los fundamentos del ser? ¿No es más bien de tal suerte que el problema de la fijación de aquel límite, así como el de la validez objetiva en general, incluye justamente la cuestión de los fundamentos del ser? En el fondo sólo puede un concepto del entendimiento convenir a la cosa si la nota constitutiva que enuncia de ella existe efectivamente en ella. La "validez objetiva" supone, pues, hasta donde alcanza, que la categoría del entendimiento es a la vez categoría del objeto.[1]

Esta íntima conexión sólo cabe errarla cuando se entiende el "conocimiento" como una incumbencia puramente interna de la conciencia, aproximadamente como mera cosa del "pensar" o del juicio; yerro que sin duda han cometido las más de las teorías del siglo XIX, en particular las neokantianas. Kant mismo no lo cometió, en absoluto. Para él es todavía el conocimiento una relación del sujeto y sus representaciones con un objeto "empíricamente real"; y el problema capital es para él el de convenirle la representación

1 *Crítica de la Razón Pura*, 2ª ed., p. 187 (palabras finales de la sección). *Cf.* del autor *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4ª ed. (Berlín, 1949), cap. 46. *V. infra*, cap. 12 *c* lo principal, ontológicamente, al respecto.

al objeto. Por eso está en el centro de su teoría de las categorías el problema de la "validez objetiva". Si es el entendimiento el que inserta en los juicios sintéticos *a priori* "sus" categorías, que le son peculiares, es la validez objetiva de tales juicios algo profundamente cuestionable y tiene que demostrarse especialmente.

En la cuestión está, pues, entrañado indesconociblemente según él el problema ontológico de las categorías. Y si se reflexiona sobre el pleno sentido del concepto de conocimiento —que conocer es "aprehender" un ente que es lo que es también independientemente del aprehenderlo—, se descubre finalmente que el ingrediente apriorístico del conocimiento tiene ya por supuesto el carácter de principios del ser de las categorías.

Pero también prescindiendo del clásico planteamiento de la cuestión por Kant, cabe ponerse en claro tal conexión. Si se parte de que por lo pronto se trata sólo de conceptos del entendimiento —pues de las cosas como son en sí no puede saberse, en efecto, nada—, se pregunta: ¿son entonces estos conceptos del entendimiento efectivamente formas de la relación de conocimiento, o sea, del "aprehender" en cuanto tal, o de la conciencia del problema, de la conciencia de la verdad, del progreso del conocimiento (o penetrar en la cosa), etc.? Es lo que patentemente no son. Tendrían, por lo demás, que ser concernientes al carácter de la relación sujeto-objeto. Pero conciernen, antes bien, exclusivamente al contenido del objeto, y ello tal como éste aparece en el conocimiento. En ello está contenida la pretensión de que el objeto está constituido así también en sí. Y en tanto se trata de genuino conocimiento (y no de error), tiene el objeto que estar constituido también efectivamente tal como dicen las categorías introducidas por el entendimiento.

Todo hablar de sedicientes "categorías del conocimiento" —en tanto sólo se mientan en serio categorías de la aprehensión de objetos y no meramente del pensar o del juicio— se las ha en verdad, pues, ya con categorías del ser. El hablar sin pensar en lo que se dice no llega a tener conciencia de lo anterior simplemente porque no tiene presentes sus propios supuestos: que conocer quiere decir "aprehender" y que el objeto del conocimiento tiene un ser independiente de su ser objeto, supraobjetivo.

### 4. La manera de haberse lo dado en el saber de las categorías

Pero a lo anterior se añade aún otra cosa. El conocimiento y su objeto, el ente, no le están dados de la misma manera a la conciencia cognoscente. La dirección natural del conocimiento es la del

objeto *(intentio recta)*; su conciencia es conciencia del objeto, no conciencia de sí misma. El conocimiento puede perfectamente hacer también de sí mismo un objeto, pero sólo en la forma de una reflexión que retrocede desde los objetos, y entonces es ya un conocimiento de segundo orden, un conocimiento que corre contra la dirección natural, encorvado, "reflejo" *(intentio obliqua)*. Este conocimiento vuelto retrospectivamente hacia sí mismo es el gnoseológico, en que el conocimiento sabe de sí mismo.

Directamente dado está, pues, en todo conocimiento tan sólo el lado del objeto. Lo que sabemos del conocimiento mismo lo sabemos siempre en primera línea por su objeto; pues ciertamente recae desde éste también mucha luz sobre aquél. Pero en realidad sabemos del conocimiento mismo y en cuanto tal relativamente poco y únicamente por medio de rodeos. Ver bien esta manera de haberse lo dado y tenerla a la vista duraderamente en lo que sigue es importante, porque la tradición del pensamiento escéptico e idealista dentro de la teoría del conocimiento enseña la manera inversa: del objeto tal cual "es" no sabemos nada; el conocimiento, en cambio, sabe, en el conocer, de sí mismo. Aquí hay en el fondo la idea de que el conocimiento está siempre consigo, por lo que tendría también siempre que saber de sí, mientras que el objeto está separado del conocimiento por una infranqueable heterogeneidad. Esta idea ignora el hecho fundamental de la relación de conocimiento: el hallarse ésta dirigida a los objetos; a la vez ignora que la esencia propia del conocimiento está oculta para éste. Y además anula, sin verlo, el sentido de "aprehensión" de la relación del conocimiento, con lo que aniquila el conocimiento mismo.

Poner en claro la parte de razón del escepticismo es tarea de otra investigación. Aquí sólo se trata de la manera de haberse lo dado en el ser y el conocimiento, independientemente de que el ser con el que nos las habemos sea un ser en sí o no. Pues también un ser relativo a nosotros muestra la misma prioridad en el orden de lo dado. También del objeto aparente es válido que el conocimiento sólo sabe directamente de él y no de sí mismo.

Pero entonces una cosa es clara: lo que es válido del conocimiento y de su objeto en la concreta plenitud de ambos, tiene que ser mucho más válido de lo que hay de principal en ambos, es decir, de sus categorías. Pues esto que hay de principal en ambos es ya en sí tal, que sólo mediatamente a partir de lo concreto puede hacerse que se presente como dado. Pero en este punto se han hecho todavía de una manera especial culpables de un desconocimiento fundamental de la situación las teorías de los tiempos modernos.

en particular las idealistas. Ha sido, en efecto, el orgullo y la gloria de estas teorías la obra de derivar las categorías de la esencia de la conciencia, del yo, del pensar o de la razón. Reinhold, Fichte, Hegel, los neokantianos han considerado derivaciones de esta índole exactamente como la tarea capital de la filosofía; mirando con desprecio los ensayos de los pensadores anteriores para leer las categorías en el campo de lo dado o entresacarlas analíticamente de él. Pero la historia no les ha dado la razón. Nada en sus grandes sistemas se ha mantenido menos ante la crítica que esas derivaciones de alto vuelo. Las formas analíticas de proceder tenían razón. Y, lo que es más, todas ellas, sin excepción, remiten al lado del objeto, y únicamente partiendo de éste, y en la medida en que saben arrancarle lo que hay de principal en él, pueden trasportarlo mediatamente al conocimiento.

El gran *fiasco* de dichas deducciones es un instructivo capítulo de la historia de la teoría del conocimiento y de la metafísica. Ha probado irrefutablemente que de las categorías del conocimiento no podemos saber en forma directa absolutamente nada; que, antes bien, todo lo que sabemos de ellas lo sabemos por el objeto del conocimiento (por el ente en la medida en que resulta conocido) y únicamente partiendo de este objeto cabe retrotraerse al conocimiento. Así, están tomadas a las maneras de haberse los objetos las categorías de Aristóteles, y las kantianas, y las hegelianas, lo mismo si la teoría las da por formas del ser que si las da por conceptos y funciones del entendimiento. La sustancia, la cualidad, la magnitud, se encontraron y entendieron como determinaciones del objeto, no como determinaciones del conocimiento; y lo mismo la causalidad y la acción recíproca, la finitud y la infinitud. Del conocimiento no dicen estas categorías nada; tampoco, pues, podían, en absoluto, pasar con sentido por determinaciones del conocimiento. La tesis que las declaraba categorías del conocimiento quería decir en verdad algo del todo distinto, algo que no podía, en absoluto, verse en el contenido y esencia de tales categorías, ni seguirse nunca de ellos. Quería decir la dependencia del objeto junto con sus determinaciones categoriales, respecto de la conciencia. Pero esto es una tesis metafísico-especulativa que nada afecta en el fondo a la esencia de las categorías, ni ataca su carácter primitivamente objetivo.

Si, pues, de categorías del conocimiento en cuanto tales no sabemos inmediatamente nada, tanto más notable es que de categorías del objeto sepamos una multitud de cosas ya antes de toda reflexión filosófica. Pues la experiencia nos hace tropezar en la vida y

en la ciencia incesantemente con ellas —no con todas, es cierto, pero sí con algunas, que se destacan enteramente de suyo como rasgos fundamentales y universales de los objetos de la experiencia. De esta índole son, por ejemplo, las categorías aristotélicas, que están tomadas inmediatamente, en efecto, a la experiencia de la vida espontánea y a las maneras de enunciar ésta las cosas.

A la simple conciencia del objeto en la vida diaria le escapan estas categorías del objeto tan sólo porque son para ella excesivamente corrientes y comprensibles de suyo. Pero con la aparición de las cuestiones filosóficas se hace un problema de lo corriente y comprensible de suyo; y únicamente entonces descubre el hombre que de tales rasgos fundamentales del ente hay todavía una multitud insospechada en el mundo bien conocido de él, y que al mirarlas más de cerca están muy lejos de serle tan comprensibles. Únicamente con esto se inicia ese derrame de enigmas y cuestiones con que se las ha la *teoría de las categorías*.

## 5. De la cognoscibilidad de las categorías

Esta situación toma un aire paradójico al mirar a la conexión del apriorismo con las categorías del conocimiento. Como en estas últimas tiene que descansar todo conocimiento *a priori*, es inmediato pensar que ellas mismas tienen que poseer de alguna manera carácter de conocimiento, o que tienen que ser, como en los neokantianos, "conocimientos puros", o, como en Descartes, "lo primero en el orden del conocimiento" *(cognitione prius)*, lo "más conocido" *(maxime notum)*, etc.

Esta manera de pensar descansa en una mala intelligencia de lo apriorístico. Se parte, digamos, de la caracterización kantiana de lo *a priori* como lo universal y necesario del conocimiento: y entonces se cree que antes de la conciencia de los verdaderos objetos —los casos singulares— tendría que haber una conciencia pura de lo universal y necesario, por ejemplo, en forma de conciencia de leyes. Esto, ni es la opinión de Kant, ni puede hacerse visible en el sector de fenómenos del conocimiento. Lo universal y necesario nunca se aprehende en cuanto tal, si es que se aprehende, sino sólo posteriormente; sobre su rastro ponen al entendimiento únicamente los casos singulares. Pero esto no impide que el concebir los casos singulares suponga como contenido lo universal y necesario, o en términos kantianos, que se "aplique" en la experiencia sin reconocerlo como tal.

Lo mismo es también válido de los primeros supuestos de lo

universal y necesario, es decir, de las categorías del conocimiento. Éstas se hallan muy lejos de ser ellas mismas intuiciones apriorísticas. Son "conocimientos puros" tan escasamente como son "conceptos puros del entendimiento". Lo conceptual es en ellas secundario, exactamente como el que se las conciba y se las conozca en general. Únicamente la filosofía es capaz de señalarlas, aprehenderlas y darles forma conceptual. Ellas mismas, así como su manera de funcionar en el conocimiento del objeto, son independientes de todo aprehenderlas y concebirlas. Son, ciertamente, fundamentos, condiciones o principios del conocimiento, a saber, del ingrediente apriorístico del conocimiento de los objetos. Pero lo conocido en este último no son ellas mismas, sino "por medio de ellas" los objetos (las cosas materiales, los sucesos, las relaciones reales, etc.); ellas mismas permanecen, por el contrario, en este conocimiento que tiene lugar por medio de ellas, perfectamente desconocidas. Y pueden permanecer desconocidas en él porque en él sólo importa el funcionamiento mismo de las categorías, no el tener conciencia de la función de éstas.

Lo que aportan en la conciencia las categorías del conocimiento es la ancha parte apriorística integrante de todo conocimiento, ingenuo y científico. Pero éste existe independientemente de todo conocimiento de la categoría, y es muy anterior a este último en el tiempo. El uso de las categorías que hace el conocimiento no puede aguardar a la teoría del conocimiento, que es la única en estado de hacerle al conocimiento conscientes las categorías de que éste hace uso. Es algo semejante a lo que pasa con el uso de nuestros músculos en la vida corporal, que tampoco aguarda a la anatomía para aprender de ella antes la posición y la naturaleza de los músculos. Aquí como allí antecede con toda naturalidad el uso al saber. No necesitamos tener absolutamente ninguna noción de las categorías para emplearlas en el conocimiento de los objetos.

Las categorías del conocimiento son, sin duda, las primeras condiciones del conocimiento, pero no el primer objeto del conocimiento, sino mucho más el último. El conocimiento de las categorías es un conocimiento último; pues es el conocimiento más ampliamente condicionado y mediato, un conocimiento que tiene ya detrás de sí la escala entera del conocimiento concreto de objetos. Pues de éste tiene que partir, y su camino lleva hacia atrás, de lo condicionado a las condiciones. Y al conocimiento de objetos en cuanto tal tampoco le añade nada nuevo.

Semejante conocimiento último está muy lejos de ser, cuando sobreviene a la postre efectivamente, un conocimiento apriorístico.

En él hay, ciertamente, un ingrediente apriorístico, a saber, el mismo que había también en el precedente conocimiento de objetos: pero lo hay sólo como algo que tiene por intermediario algo distinto, precisamente el conocimiento de objetos. Y esto quiere decir que tiene por intermediario justamente lo *posterius*. El saber de las categorías es un saber condicionado empíricamente: depende de la experiencia que hace el conocimiento de sí mismo y de su objeto. En este sentido debe decirse: el saber del elemento apriorístico del conocimiento es un saber condicionado *a posteriori*.

De hecho es el conocimiento de las categorías una forma sumamente compleja del conocimiento. Infiere retrocediendo de la totalidad de la experiencia a las condiciones de ésta: trabaja analíticamente, avanzando de lo *concretum* al principio, o corriendo en dirección opuesta a la natural de la dependencia. Por la forma de proceder ostenta el carácter de *philosophia ultima*. Pero justamente con esto se armoniza muy bien el que por el contenido pertenezca a la *philosophia prima*. Pues lo que da a luz es el saber de lo *primum*, de los principios.

Las categorías del conocimiento no sólo no son, pues, conocimientos apriorísticos, sino que en sí no son conocimientos de ninguna especie. Más aún, encima de lo anterior hay que decir todavía: que existen y funcionan en el conocimiento de objetos con entera indiferencia a que se las conozca o no a ellas mismas y a la medida en que se las conozca. En general, permanecen en todo conocimiento perfectamente desconocidas.

Es válida, por tanto, de ellas, en la medida en que se las conoce filosóficamente, la ley general del objeto de conocimiento, la ley de su supraobjetividad, es decir, de la independencia de su existir respecto de su ser conocido.[2]

## 6. Justificación de mantener el concepto de "predicados fundamentales"

Tras las consideraciones anteriores se pensaría no poder mantenerse en pie el término de "categoría" para designar ni los fundamentos del conocimiento, ni los del ser. No se trata ni de predicados del juicio, ni de conocimientos del entendimiento, sino patentemente de los íntimos principios así del ente como del conocimiento del ente. Pero si tales principios existen independientemente de todo enunciado y todo conocerlos, debía también la terminología evitar todo lo que vela esta independencia.

[2] *Cf. Ontología*, tomo I, *Fundamentos*, caps. 22-25.

Es ésta una exigencia a la que tendría que cederse incondicionalmente si fuesen accesibles los principios mismos en alguna manera tangible de darse que no tuviese por supuesto el aparato científico-lógico del conocimiento y sus conceptos. Pero no hay tal manera de darse los principios. Ya se mostró, en efecto, que están sin duda supuestos en todo conocimiento de objetos, pero en cuanto tales permanecen desconocidos. La consecuencia es la necesidad de rastrearlos siempre especialmente. Y este rastrearlos —el trabajo del análisis— es un proceder que pide los conceptos más rigurosos y conceptos controlables en cada uno de sus detalles. Es un proceder de exhibición y de crítica a la vez; y nada de lo que en él se da a luz puede traerse al nivel de la conciencia sino en la forma de "enunciados" construidos con rigurosa lógica y sustentados por conjuntos de juicios abarcables con la vista.

De suyo se comprende que estos "enunciados" no son en cuanto *tales idénticos* a los principios buscados. Pero la situación es ésta: como los principios no están dados directamente, sino que son buscados, y en muchos casos permanecen incluso siempre buscados —pues la investigación de las categorías es un campo sin orillas y no llega a término en el conocimiento finito—, es de importancia que el pensar ontológico-crítico permanezca siempre consciente de este estado de cosas. Pero esto quiere decir que la investigación filosófica no debe olvidar nunca, en toda el área de las consideraciones pertinentes, que no posee de ninguna forma los principios mismos, sino exclusivamente ciertas representaciones o aspectos de ellos que responden al estadio actual del análisis. Estos aspectos están sujetos a la inadecuación como al error, pero tienen siempre una configuración de contenido modelado con perfiles objetivos.

La configuración firmemente modelada que ostentan estos inacabados y parciales aspectos de los principios buscados es la del concepto expreso. Y la pretensión que tienen tales conceptos de los principios de convenir a los objetos del conocimiento —es decir, de ser enunciables de éstos como "predicados"— es el sentido inextinguiblemente justificado del viejo término de "categoría".

Estas consideraciones no son, en absoluto, escépticas. No quieren decir que no sepamos nada de los principios *mismos*. Sabemos muy bien, por el contrario, algo de ellos, pero este saber ni está concluso, ni es absolutamente cierto. Pero como aquí se trata de lo que hay de principal en todo saber del ente, es de decisiva importancia para el conocimiento mismo fijar en todo momento bien la vista en la distancia que hay entre lo que él "tiene" en sus conceptos y lo que trata de apresar justo con estos conceptos. Sólo así puede esperar el

conocimiento ir efectivamente hacia adelante en su difícil propósito.

Si así se mira la situación, no es el mantener la expresión "categoría" para designar el dominio entero de problemas de los principios del ser y del conocimiento, nada menos que una instancia de la crítica. Lo que tenemos en cada caso por principios no son sin más los principios mismos; hay siempre una diferencia entre éstos y los conceptos de ellos. Hablando, pues, de "categorías", pone en guardia ya la palabra. La posibilidad de perder de vista por el "enunciado" el objeto de él quizá ya no es un peligro tan serio. Los predicados, en efecto, son y serán por su sentido predicados del ser.[3]

En este punto hay que guardarse bien de una falsa alternativa. El predicado y el principio no están en disyunción; el uno no excluye el otro. Hay, en realidad, enunciados que aciertan efectivamente con aquello que designan; e incluso allí donde no aciertan con ello pueden tender inequívocamente a acertar. Es, en efecto, el sentido de toda predicación expresar un ente. El hecho de que este último está mentado a la vez justo como un ente subsistente con independencia de la predicación no es contradictorio con el sentido del enunciado. Ahora bien, en el caso de la "categoría" es el ente el principio; éste existe en cuanto tal sin el predicado, pero el predicado tiene el sentido de expresarlo. El predicado no existe, pues, por su parte sin el principio, o al menos sin apuntar a un principio.

Es lo mismo que con todos los conceptos. El concepto del mundo no es el mundo. Pero teniéndolo se piensa el mundo. Y desarrollándolo sobre la base de nuevas experiencias, se conoce el mundo.

Puede, pues, decirse de las categorías más bien a la inversa: son ciertamente predicados, pero a la vez más que predicados; y son principios, pero a la vez menos que principios. En ellas tratamos justo de apresar los principios en la medida en que son apresables. El doble sentido les es esencial; más aún, en cuanto tal es perfectamente unívoco. Rigurosamente tomadas las cosas, no se mueve el ente en categorías, sino sólo la ciencia del ente, la ontología. Y en tanto es la ontología un conocimiento en proceso de formación, permanece tan distinta del ente, también por el contenido, como del principio el predicado.

Por otra parte, como esta distinción es de principio y comprensi-

[3] No quiere decirse con ello que el peligro no exista en absoluto. Puede conducir, en efecto, a hacer de la ontología una "lógica del predicado" (como ha hecho Rickert).

ble de suyo, pero a la vez nunca puede mostrarse directamente en los contenidos —pues la conciencia "tiene" sólo uno de los lados, el predicado, el concepto—, prácticamente puede prescindirse de ella. Es superfluo e inducente a error el andar subrayando a cada paso el carácter de predicado en la categoría; exactamente así como en la vida es superfluo y perturbador reflexionar sobre el concepto o la representación. Basta tener a la vista el carácter del "principio" y permanecer críticamente consciente de la inadecuación del concepto.

## 7. La amplia indiferencia de la teoría de las categorías a las posiciones filosóficas

Con las cosas anteriores está en relación el hecho de que la teoría de las categorías pueda mantenerse dentro de ciertos límites más acá de las opuestas posiciones filosóficas —en particular neutral frente al *realismo* y el *idealismo*.

En las categorías no se trata del lado del "ser ahí" del ente, sino del lado del "ser así". Esto quiere decir que no se trata aquí de las maneras de ser —pues éstas son maneras del "ser ahí"—, sino de la conformación, la estructura y el *contenido*. Las categorías son principios con contenido, y por eso no constituye en ellas ninguna diferencia fundamental el que por su origen deban entenderse como principios del ser existentes en sí o como principios del entendimiento. Esta diferencia es la más importante que cabe concebir para el carácter del ser del mundo real, pero no para la fábrica de su contenido —al menos mientras no se persiga esta última hasta sus estratos sumos, en los cuales abraza al hombre y su conocimiento del mundo.

Lo que hace la teoría de las categorías es siempre en primera línea el análisis de los puros contenidos. Esta teoría encuentra sus datos en todos los dominios de la vida y de la ciencia. Le hacen sus aportaciones la experiencia externa de los casos singulares, los fenómenos de la psique y del espíritu, las homogeneidades y leyes que se imponen (o que en la vida tomamos por tales). No es a la cuestión de la validez absoluta a la que se dirige este análisis; no se le puede sacar a éste de antemano hasta qué punto lo encontrado como contenido es cosa del ente mismo, hasta qué punto sólo cosa de la manera de concebirlo. Esta última es una cuestión que mira a otros órdenes de cosas; decidirla previamente sólo se podría sobre la base de supuestos especulativos. Pero tal manera de decidirla previamente carece de valor. La decisión efectiva le cae, pues, aquí,

enteramente de suyo, a un estadio posterior de la investigación. Es la ventaja metódica de la teoría del contenido de las categorías sobre otras partes de la ontología —por ejemplo, sobre el análisis modal— el poder proceder dentro de amplios límites ametafísicamente.

Como prueba de esta neutralidad puede tomarse el hecho histórico de haberse descubierto categorías de todos los grados del ser así pensando e investigando de una manera realista como de una manera idealista, y además sin diferencias en la validez alcanzada por ellas en la incesante pugna de las teorías y los sistemas. Así por ejemplo, no hay duda de que las categorías de Kant estaban entendidas en sentido "subjetivista-trascendental" (como principios de un sujeto trascendental); su origen estaría en el entendimiento, y por eso tenía que "deducirse" especialmente su realidad objetiva. Pero poco de esto se rastrea en el análisis propiamente tal de su contenido que hace Kant en la "Analítica de los Principios". Repárese en el análisis de la alteración, del nexo causal, del *commercium spatii*. Lo mismo es válido todavía con más fuerza de la mayoría de las categorías hegelianas en los dos primeros tomos de su *Lógica*. Esto tiene ya una expresión externa en la terminología, toda propia del ser, en que están tratadas. A su contenido es extrínseca la meta final de Hegel, mostrar en ellas los momentos dialécticos de una única razón del mundo. Pero inseparable de ellas es el ser momentos fundamentales del mundo tomado en su armazón objetiva total así como a la vez momentos semejantes del conocimiento del mundo.

Algo semejante puede señalarse en los racionalistas del siglo XVII. Si los *simplices* de Descartes están dados inmediatamente al entendimiento y son evidentes por sí mismos, no hay duda de que se los introduce como los principios propios del entendimiento; sin embargo de lo cual, es lo esencial en ellos el ser válidos, como elementos estructurales, de aquello que fuera del entendimiento se edifica en el mundo de la *extensio*. Si aquí se deja caer la metafísica idealista del entendimiento, quedan las puras categorías del ser. Lo perdido es justamente la larga serie de cuestionables consecuencias (por ejemplo, el innatismo) que provocaron entonces y han provocado aun posteriormente con frecuencia la oposición de los empiristas.

Todavía más trasparente es la situación en Leibniz. Las "ideas" (*simplices, requisita*) tienen por esfera el entendimiento divino, o sea, están entendidas como principios de un intelecto arquitectónico. Pero justo con ello son más bien principios del mundo. Un

mundo sólo es "posible" dentro de los límites de lo que admiten estos principios; y en ellos está contenido también el mundo real como un caso especial. Pero en tanto son principios del mundo real, les es realmente del todo extrínseco el proceder de un *intellectus divinus*. Puede, pues, prescindirse perfectamente del papel de semejante *intellectus* sin perjuicio del decisivo imperio de los principios en este mundo. La interpretación metafísica de los principios según su origen es absolutamente inesencial a su contenido ontológico. Por eso ha sucumbido históricamente a la crítica en el progreso del conocimiento, mientras que el análisis del contenido se ha conservado en medio del cambio de las teorías.

## 8. La continuidad histórica del análisis de las categorías

Para las teorías realistas está de más la demostración de semejante neutralidad, porque simplemente por su actitud son ontológicas. Pero en conjunto hay que decir que las teorías filosóficas de dirección realista han aportado relativamente poco al problema de las categorías —a menos que quieran contarse aquí los sistemas de la Antigüedad y de la Edad Media, lo que no puede hacerse sin desfigurarlos. La razón de esta situación está en que la iniciativa de la investigación de las categorías tuvo desde siempre su origen en el campo de la teoría del conocimiento, mientras que la manera de pensar propiamente realista ha estado más alejada del problema del conocimiento que la idealista.

En una posición feliz se encontraba aún la filosofía antigua. Aquí aún no desempeña absolutamente ningún papel la oposición entre el realismo y el idealismo para nosotros hoy corriente. La íntima actitud permanece aún más acá de la oposición entre ambos; en ella aún no se ha perdido la dirección natural de la *intentio recta*. Es en lo esencial una actitud ontológica, incluso en sus reflexiones epistemológicas.

Sólo así puede comprenderse que las "categorías" aristotélicas, aunque introducidas como predicamentos, puedan pasar sin más por determinaciones fundamentales del "ente en cuanto ente". No hay detrás de ellas ningún intelecto que las produzca o del cual sean actos; una referencia al νοῦς en el libro Λ de la *Metafísica* no es clara. Lo importante es sólo el contenido, la diferenciación de las formas de "ser".

Aún más evidente resulta este estado de cosas en las ideas platónicas, sobre cuya manera de ser despertó temprano y no ha llegado nunca a apaciguarse la pugna, pero cuyo carácter de

principios —y así del ente como también del conocimiento— no se ha atacado jamás en serio. Lo que hay de contenido en el reino de las ideas resalta, es cierto, únicamente en las concepciones tardías, principalmente en los diálogos dialécticos (*Sofista* y *Parménides*), donde aparecen las ideas supremas como "géneros del ente" (γένη τοῦ ὄντος) y cuya participación mutua constituye el problema fundamental. Su μέθεξις hace, sin duda, surgir el logos, pero detrás de ellas no hay ningún logos del que por su parte procedan. Están ahí en una neutralidad tan maravillosa, que admiten cualquier interpretación; como de hecho han experimentado casi todas las interpretaciones que cabe imaginar. El emanatismo neoplatónico las ha entendido como las formas estables de un νοῦς divino, el realismo de los universales en la escolástica como "formas sustanciales" de las cosas; el apriorismo de los tiempos modernos las tomó en consideración como "ideas innatas en el alma", el realismo como "arquetipos ínsitos en la naturaleza". Para todas estas maneras de concebirlas se encuentran los puntos de partida en Platón mismo: pero éste no quiso restringir a ninguna de ellas la esencia de las ideas. Con toda extensión rechazó las más extremadas entre ellas en la parte introductoria del *Parménides*: las ideas no son ni παραδείγματα ni νοήματα, sino algo distinto, algo tercero, que abarca la distinción de las esferas del ser y del pensar en toda su amplitud y las capacita para ser ambas cosas. Ésta es la razón por la cual dio Platón a la cuestión de la "participación", ya entonces debatida, la inflexión de la vinculación de las ideas entre sí que podía exhibirse dialécticamente, pero sin, por lo demás, querer saber ninguna otra cosa acerca de su esencia.

Si se recorre con la vista la larga serie de las grandes teorías metafísicas desde Platón hasta el presente, el resultado es un hecho instructivo. Todas ellas trabajan por exponer principios, o participan en el esfuerzo común en torno al problema ontológico de las categorías. El progreso de este trabajo se preocupa poco de las opuestas posiciones y sistemas, a que es aneja la ancha discrepancia de las opiniones y en general todo lo superficial y externo de la historia de la filosofía. El trabajo común en la gran tarea aprehender la fábrica del mundo real en las categorías que le son peculiares, marcha homogéneo y sin trabas a través de la cambiante metafísica de las imágenes del mundo. Forma una línea única en en el fondo de los castillos de naipes especulativos, cuyo alzarse y derrumbarse le resulta ajeno. Liga a los pensadores y los tiempos, sacando de la masa de sus pensamientos lo sostenible y viable, para salvarlo, enlazarlo y hacerlo valer.

Así es, pues, la historia misma del problema de las categorías la que ha probado por adelantado —en cierto sentido con obras— la neutralidad de las categorías. El tesoro categorial, una vez descubierto, pasa, prácticamente sin obstáculos y en sorprendente continuidad, de una teoría a la otra. Las recorre todas, como si los audaces edificios mentales fuesen formaciones meramente temporales, inesenciales —por decirlo así, sus productos secundarios, que no afectan a la seguridad de su marcha—, para acabar cayendo desde esta continuidad en poder del epígono como simples contenidos dotados de objetividad y unidad.

## 9. Las formas de pensar y el relativismo categorial

De la anterior manera de ver está ciertamente muy alejada la filosofía de nuestro tiempo. En algunas cuestiones particulares, por ejemplo, en ciertos dominios parciales del análisis del espacio y del tiempo, se abre paso realmente una comprensión más profunda; pero en conjunto le parecen las "categorías" al hombre de hoy que piensa científicamente una cuestionable obra humana. Un sistema de categorías tiene para él el valor de una especie de sistema de compartimentos del pensamiento adoptado a los fines de la simplificación o de la comodidad del pensar mismo. Los puntos de vista bajo los cuales se hace todavía, si es caso, un problema de ellas, son los de la metodología, de la economía del pensamiento, del condicionamiento práctico, histórico o social, o incluso de los atavismos sistemáticos, siempre circulantes.

Hay, pues, que despachar todavía ante todo ciertas tesis del positivismo, pragmatismo, historicismo del pensamiento, así como de la filosofía del "como si". Común les es el partir de la "relatividad de las formas de pensar". Desde Hegel es corriente la idea de que cada dominio de objetos tiene sus propias leyes y requiere sus especiales caminos del pensamiento; pero a la vez también la de que en cada época y en cada espíritu de un pueblo predominan unos u otros tipos especiales de lógica de los objetos, que tienen luego la tendencia a extenderse a la totalidad de la visión del mundo. La perspectiva que salió de aquí se ha expandido hasta el punto de haberse trasportado la idea de la relatividad a las categorías mismas contenidas en los tipos de pensar. Y por último se vio directamente en las formas de pensar, con su limitación a tiempos y pueblos, sistemas de categorías. Así no pudo faltar el atribuir su relatividad histórica a las categorías mismas.

Tras de esta trasferencia no se halla nada más que una forma

de pensar característica de nuestro tiempo. Podría llamársela el tipologismo universal. Hay en la multiplicidad de las formas humanas lo común en lo especial, el tipo humano. Cada tipo tiene su manera de intuir y de pensar, no de otra suerte que tiene también su manera de vivir; ha de tener, pues, también "su" sistema de categorías. Por este último se entiende aproximadamente un sistema bien ordenado de prejuicios estacionarios que se apoyan mutuamente y hacen en común surgir un mundo suficientemente bien organizado y simplificado para el uso doméstico del tipo. Así se puede hablar de un sistema de categorías del "hombre mítico", de uno del "hombre religioso", del "hombre artista", e igualmente de uno del "hombre social", del "económico", del "político", del "científico", y otros. La misma cosa, el mismo mundo tiene diverso aspecto en cada uno de estos sistemas, pareciendo ser cada vez una cosa, un mundo distinto. Los representantes de diversos tipos de pensar no pueden entenderse bien sobre nada, mentando cosas distintas incluso con las mismas palabras. Y tal cual a cada uno le parece el mundo, así "es" también para él.

Si se lleva este tipologismo hasta su ápice —y en efecto se trata no sólo de los tipos de pensar citados, sino sobre todo de los tipos de pensar temporal y étnicamente diversos—, conduce necesariamente al relativismo universal del ser y de la verdad. Se disuelve el mundo uno en que vivimos todos los tipos humanos en tantos mundos como tipos de pensar hay. Más aún, propiamente ya no puede preguntarse, en absoluto, por un "mundo" en que vivan, sino sólo por los diversos mundos que ven y piensan y en que creen vivir. Es el mismo relativismo que el de Protágoras —"lo que me parece es para mí y lo que te parece es para ti"—, sólo que ampliado y referido a los tipos humanos en vez de los individuos. Es fundamentalmente la misma disolución del concepto del ser y de la verdad contra la que un día dirigió Platón el rigor de su dialéctica.

Quien quisiera cultivar una "teoría de las categorías" en este sentido, vendría en verdad a parar en una psicología de los tipos de pensar. No podría hacer nada más que registrar y describir los mecanismos de las opuestas subjetividades, para ver a través de ellos siempre nuevas desfiguraciones del ente, siempre nuevos "mundos" —como si no hubiera en absoluto el mundo existente mismo en que coexistirían todos estos mundos aparentes junto con sus sustentadores, los sujetos diversos según tipos. El mundo mismo habría desaparecido detrás de la psicología de las maneras de verlo. Y no es lícito admirarse de que esta psicología no vuelva a encontrarlo.

La analítica de los anteojos ha traído consigo el sólo poder ver aún anteojos, pero a través de ellos ya no objetos.

### 10. La movilidad histórica del espíritu y las categorías

En el hecho de que existen tipos de visiones del mundo y de las formas de pensar que se hallan detrás de ellas, no hay, naturalmente, que quitar nada. Pero el problema de ellos no es el problema de las categorías. Pues el mundo es uno y sólo las visiones son muchas. Comparables y diferenciables unas de otras son, incluso, las visiones tan sólo porque se encuentran unas con otras en un mismo mundo.

Pero además de esto, prueba la tipología de las formas de pensar, justamente con lo que hace ella misma, que es perfectamente posible el elevarse sobre ella. Lo prueba con obras, elevándose fácticamente sobre las formas de pensar al considerarlas y compararlas. Pues lo que sobre ellas sienta no sería válido dentro de la relatividad de una forma de pensar, sino absolutamente. Su propio *factum* es así el límite natural de lo que sostiene. Al colocarse por encima de los tipos, es simultáneamente su propia anulación. Porque si no es esto, cae bajo la relatividad que sostiene, y es una forma de pensar tan condicionada como aquellas de que trata. Pero con ello caduca la pretensión de ser verdad de sus afirmaciones. Éstas no son entonces afirmaciones sobre aspectos del mundo, sino aspectos de aspectos.

El error no está, naturalmente, en la tipología en cuanto tal. No pueden negarse los fenómenos de las formas de pensar, tan sólo están sacadas falsamente las consecuencias. Ontológicamente significan las formas de pensar algo del todo distinto: son formas de la conciencia aprehensora del mundo, formas de concebir y de la imagen del mundo. En tanto son también un ente —tienen un ser histórico-temporal—, pertenecen a un estrato enteramente determinado del ente, a saber, al supremo, al del ser espiritual. Las formas de intuir y de pensar son formas del espíritu; pues que las visiones e imágenes del mundo, del espíritu son obra.

Mas el aprehender el mundo no es cosa del individuo humano solamente, sino siempre también cosa de unidades mayores, de comunidades, cosa de los pueblos y las épocas. Cierto que aquí todo es suma del rendimiento mental de los individuos; y que son cabezas individuales las que modelan las formas de las imágenes del mundo que constituyen luego el documento histórico. Pero éstos son ya los miembros finales de procesos históricos enteros; y las

formas mismas de intuir y de pensar en que llevan a cabo su trabajo los individuos no son comúnmente obra suya, sino de una tradición del pensamiento históricamente constituida. El individuo las adopta, formándose sobre ellas y creciendo entre ellas, para emplearlas más tarde como suyas. El tesoro espiritual recogido en estas formas de pensar es el del espíritu histórico común. Es el tesoro de un solo espíritu objetivo viviente en muchos a los que determina.

El ser el espíritu objetivo en este sentido un simple y ostensible fenómeno fundamental de toda historia del espíritu, muy alejado de la metafísica hegeliana de la sustancia, debiera ser bien conocido justamente de la tipología histórica y debe darse aquí por supuesto.[4] Con él no se mienta nada más que la conformación homogénea de todo pensar y concebir individual dentro de un pueblo (o también de un grupo de pueblos) en una misma época histórica. Es una conformación espiritual que no cambia de individuo a individuo, pero sí de época a época. El espíritu objetivo es para el individuo una base relativamente firme, pero dentro de períodos históricos es movible. En esta su movilidad descansa el condicionamiento temporal de las formas de pensar, así como la relatividad histórica de la validez que es propia de todos los supuestos hechos en ellas.

Pero justo las formas de pensar y sus supuestos no se identifican con las categorías, y por cierto que ni con las del conocimiento, ni con las del ser. Las categorías no cambian con la forma histórica de pensar. Recorren muchos y muy diversos tipos de la manera de pensar y de la imagen del mundo, siendo lo que las une por encima de la oposición de pueblos y tiempos. Pueden, es cierto, predominar, según la índole de la forma de pensar, distintas categorías (o grupos de categorías) en ella, mientras que otras pasan a segundo término y, por decirlo así, "desaparecen". Pero el espíritu histórico ni las crea, ni las aniquila, sino que se limita a exponerlas a la luz o encubrirlas.

## 11. Lugar categorial de las formas de pensar

El ser espiritual es el estrato más alto del ser del mundo real. Su estructura categorial es sumamente compleja y está multilateralmente condicionada por la índole peculiar de los estratos inferiores sobre los que se alza. Esbozar esta estructura no es una tarea con la que se pueda empezar en la teoría de las categorías. Es un problema final, al que únicamente cabe acercarse con medios de in-

4 La extensa demostración de ello, en la obra *Das Problem des geistigen Seins*, 2ª ed., Berlín, 1949, caps. 19-31.

vestigación suficientes después de haber dado lo suyo a la serie entera de grupos de problemas más simples e inferiores que anteceden —respondiendo a la fábrica estratificada del mundo real. Ésta es la razón por la que no pueden anticiparse aquí las leyes de las formas de pensar y de la relatividad que descansa en ellas. No pueden servir de base al análisis categorial, porque éste tiene, antes bien, que preceder a la investigación de aquéllas.

No puede empezarse la teoría de las categorías arbitrariamente por el final o por el medio, sino sólo por su comienzo natural, lo más simple e ínfimo que quepa aprehender. No es en el reino de las categorías como en ciertos sistemas metafísicos, donde todas las series dan la vuelta sobre sí mismas. El espacio inteligible de las categorías no se deja simbolizar con el esquema del espacio elíptico. Hacer que no sea así no está en poder del hombre. La fábrica del mundo es una fábrica natural que no puede leerse en nada más que en los fenómenos del ser; hay que tomarla tal cual se consigue apresarla. El pensamiento no puede recorrerla más que como lo conducen los fenómenos. Las leyes en razón de las cuales es así han de ocuparnos todavía mucho. Consisten en una dirección íntima, unilateral, no reversible, de dependencia que impera entre los estratos mismos del ser y, por consiguiente, también entre los estratos de categorías.

No como si el camino del conocimiento estuviese tan absolutamente ligado a este orden del ser. El concebir puede, en rigor, empezar en cualquier punto, puede partir de todo dato del ser, de cualquier estrato; la cuestión es sólo hasta dónde se puede llegar así. En todo dominio del saber "puede" partirse de cualesquiera hechos singulares; pero si se quiere ir al fondo de los hechos, es absolutamente forzoso retroceder hasta los fundamentos. La dirección de la dependencia entrañada en la cosa no es reversible en ningún dominio. Por eso no puede ser ilimitada en ninguna parte la libertad metodológica de movimiento.

El análisis categorial puede perfectamente, según esto, elevarse hasta el problema de los tipos de formas de pensar, pero sólo como a un miembro final de su cadena de problemas. Si las formas de pensar fuesen meras expresiones de la índole peculiar del respectivo espíritu —por lo que las ha tomado ciertamente con frecuencia la manera de considerarlas la historia del espíritu—, podría emprenderse con ellas un proceder más corto. Entonces serían meras formas de construcción, sin pretensión alguna de referirse intrínsecamente al mundo existente. Ahora bien, su sentido propio es ser formas de la imagen del mundo. Suponen, pues, el mundo de cuya

imagen son formas. Es lo que olvida una y otra vez la tipología de las formas: lo "realista" de las formas de pensar, su pretensión de ser conocimiento y tener verdad. Evitar semejante extravío sólo se puede cerciorándose, por encima de las formas de pensar, del mundo mismo que procuran aprehender y representar. Pero este mundo es aquel de cuya fábrica se trata en el análisis categorial.

Mas como, por otra parte, las formas de pensar son realmente tipos de pensar "efectivo" —es decir, de un pensar sujeto el tiempo, un pensar históricamente real—, tiene que haber también algunas categorías concernientes a su edificación y diferenciación. Y como ellas mismas pertenecen al estrato del ser espiritual, tienen las categorías correspondientes a ellas que ser también categorías específicas del ser espiritual. Trabajar por exponerlas cuenta sin duda entre las tareas de una teoría total de las categorías, pero naturalmente no entre las primeras y más simples, sino entre las últimas de todas y conclusivas. Pero ¡hasta qué punto no estamos aún hoy dentro de este campo en las primeras y más urgentes tareas, y no se pierde de vista la serie de las tareas que se extiende entre éstas y aquéllas!

## 12. Categorías genuinas y seudocategorías

Sería un error pensar que las categorías especiales del ser espiritual bajo las cuales caen las leyes de las formas de pensar son las mismas que en estas últimas constituyen las formas especiales de su contenido. Una de estas formas de un contenido es, por ejemplo, la animación o humanización de los fenómenos naturales en la manera de intuir propia del mito. Pero no es una categoría universal de la manera de dar forma al espíritu. Para esto sería menester que la contuviesen necesariamente también otras formas de pensar, aunque no fuese como momento formal dominante. Esto sería a su vez fácil si detrás de los ríos, árboles y montes estuviesen de hecho entes animados. Entonces habría que admitir que las edades de la manera mítica de intuir habían sido clarividentes, habiendo visto las maravillas de la naturaleza más a fondo que nosotros los hombres de hoy, aunque no supiesen nada del proceso vital de las plantas, del dinamismo de plegamiento de las montañas ni de la actividad de erosión del agua corriente. Nadie querrá sacar semejante consecuencia; justo aquí es patente qué poderosamente se ha ampliado la base de simple conocimiento de hechos. Menos aún se querrá negar que es el volumen del conocimiento de hechos lo que determina esencialmente, por encima de la diversidad de las formas de pensar, el valor de realidad de una imagen del mundo. Y no es

únicamente el pensar de la ciencia de hoy lo que ha borrado el antropomorfismo de la naturaleza; sin éste se las pasaron también muchos tipos anteriores de pensar. Es que en él no se trata precisamente de una categoría, sino de algo especial de una forma de pensar temporalmente condicionada.

O piénsese en tales formas de pensar de los antiguos, ya en el terreno filosófico, como la ley de la oposición de los contrarios (que todas las gradaciones nacen de los extremos, cualquiera que sea la dimensión de oposición de que se trate); o el principio del límite (πέρας) en tanto se veía en él precisamente la determinación propia de todo ser en cuanto tal. Ambos están todavía en vigor en el pensar de Platón, aunque ocasionalmente quebrantados por la contundencia de problemas especiales. En Aristóteles se disuelven ambos, convirtiéndose en problemas. Pero ambos han pervivido en muchas imágenes del mundo. La Edad Media rompió por razones especulativas con el principio de la finitud, pero todavía Hegel llamaba a ésta "la más obstinada categoría del entendimiento". Y única y lentamente en la edad moderna desaparece, bajo la presión de la nueva multitud de problemas, la forma de pensar de la oposición entendida como principio. Hoy está restringida su significación a las diferencias de dirección de la posible gradación; lo *continuum* se ha vuelto homogéneo, ya no prevalecen los extremos. Asimismo ha desaparecido la forma intuitiva de la finitud como lo único existente y aprehensible. Lo infinito nos parece fundamentalmente no menos existente, aunque no dado en cuanto tal. Pero los límites de lo dado no son los del ser ni los del conocimiento.

Esta mutabilidad prueba que aquí no se trata de genuinas categorías. Cierto que son la oposición y la finitud categorías; pero el papel metafísicamente generalizado que les cayó en el pensar de los antiguos ha revelado ser un papel meramente "seudocategorial". Lo perdurable de la oposición y la finitud es aún hoy decisivo en nuestras formas científicas de pensar. Pero está restringido a un papel mucho más modesto. Las genuinas categorías se presentan como algo más estrecho de contenido, pero justo por ello más importante; como algo universal y necesario que se encuentra siempre como lo que permanece idéntico en medio de las más diversas formas de pensar —al menos hasta donde éstas se hallan con su contenido a la altura de los problemas pertinentes.

Si hay algo que tenga justificada pretensión de pasar por genuina categoría es semejante ingrediente idéntico. Pero tampoco aquí es necesario abandonarse a lo históricamente empírico. Puede siempre investigarse también de otra manera si algo es una seudocategoría o

una categoría efectiva. La investigación tiene que poner en claro si el presunto momento "categorial" puede eliminarse "mentalmente" o no de lo *concretum* en que aparece sin que esto se altere. Esta forma de investigar se practica siempre e inevitablemente allí donde hay que señalar categorías y mostrar que son tales. La investigación más conocida de esta forma es la practicada por Kant en la "dilucidación metafísica" del espacio y el tiempo (por ejemplo, el argumento de que pueden eliminarse mentalmente las cosas del espacio, pero no el espacio de las cosas).

## 13. La movilidad de las formas de pensar y la recurrencia de las categorías

Por otro lado pueden señalarse sin dificultad elementos estructurales que son comunes a todas las formas de pensar. Ya los acabados de citar, el espacio y el tiempo, son ejemplos que saltan a la vista. El mito, el pensar religioso, la imagen científica del mundo, la manera de intuir simplemente práctica de la vida diaria —toman todos el mundo en que vivimos como un mundo espacio-temporal. En esto no se diferencian. Únicamente divergen en la forma especial de entender la espacio-temporalidad; pero no tanto que no permanezcan idénticos ciertos momentos fundamentales.

Asimismo pueden encontrarse en todos ellos ciertas porciones esenciales de la intuición causal. No únicamente la ciencia descubre el enlace causal; todo simple obrar cuenta ya, en su tender a metas, con el efecto especial de determinadas cosas en determinada situación, y teniendo presente este efecto especial elige sus medios. De otra suerte no es, en absoluto, posible el obrar ni efectuar nada según fines. Ni siquiera el pensar mítico lo hace de otra suerte: la cólera de los dioses es una consecuencia causal de la *hybris* humana, ésta a su vez una consecuencia causal del cegarse; hasta los golpes del destino tienen su causa, lo mismo si alcanzan a los dioses que a los hombres. Más aún, el mismo destino trabaja ya aquí con ayuda de la secuencia causal, no de otra suerte que el hombre dentro de su limitada acción; domina eligiendo medios que tienen por efecto sus fines. Ya la más ingenua interpretación teleológica de los sucesos está transida de causalidad.

No es éste, naturalmente, el riguroso concepto de causalidad de la ciencia. Le falta el correr por todos lados, la prosecución de la serie, le falta incluso la igualdad del efecto de iguales causas. Pero un momento fundamental y esencial recorre todas las formas de pensar: el que siempre lo uno trae tras de sí lo otro, y lo trae tras

de sí indefectiblemente. Éste, por lo menos, es un momento categorial universal. Pero por cierto que en este ejemplo es visible también el reverso: justo la categoría de causalidad se impone sólo lentamente en la imagen del mundo de las diversas formas de pensar, tropezando con resistencias que restringen su dominación, y sólo en formas de pensar tardías llega a ser un nexo unificado. Pero esto no altera en nada el hecho de que algunos de sus momentos fundamentales son rasgos comunes de las heterogéneas formas de pensar. Y en esto reside el signo empírico de su carácter categorial.

No será lícito, es cierto, sacar la conclusión inversa. No todo lo que sólo se abre paso en formas de pensar tardías y maduras debe por esta causa rechazarse como seudocategoría. Hay lados escondidos del ser que requieren una determinada altura de desarrollo, si es que han de concebirse en alguna forma. Pero en tales casos puede probarse también las más de las veces sin dificultad que no eran accesibles a una forma de pensar más primitiva y por qué no lo eran; casos en los que la inaccesibilidad del dominio de objetos es casi idéntica a la falta de la categoría correspondiente al dominio en tales formas de pensar. Pero esto no altera en nada la diferencia entre forma de pensar y categoría.

El hombre puede completar el sistema de categorías con que trabaja, pero no puede cambiarlo por otro, como puede cambiar su imagen del mundo aprendiendo una mejor. La forma de pensar tampoco puede, sin duda, cambiarla por lo común el individuo, pero sí el hombre en general dentro de los espacios de grandes períodos de tiempo, no arbitrariamente, sino guiado por sus destinos históricos. Y así encontramos en la historia sucesiva y simultáneamente la multiplicidad de las formas de pensar —que en los tiempos de gran movilidad del espíritu cambian de un pensador a otro—, mientras que sus momentos categoriales fundamentales o se mantienen recurrentes, o resaltan cada vez más.

Aquí está, pues, el punto en que puede trazarse un riguroso límite entre categorías y formas de pensar. Las categorías caen bajo la ley del ser en sí, es decir, de la independencia por respecto al humano opinar; las formas de pensar, por el contrario, caen bajo la ley del espíritu objetivo, es decir, de la susceptibilidad de mutación y desarrollo en el tiempo propia del espíritu. Justamente ellas son las formas típicas del opinar mismo, estando múltiplemente condicionadas por la mudanza de configuraciones que se lleva a cabo en los estratos sustentantes del ser humano (por ejemplo, la de la configuración social de la vida). Las categorías, por el

contrario, son, sin duda, condiciones generales del opinar y de sus especificaciones, pero no condicionadas ellas mismas por éstos.

La mutabilidad del espíritu colectivo histórico ocupa un lugar intermedio entre la estabilidad de las formas categoriales fundamentales y la variabilidad rápidamente movediza de las convicciones y los pareceres personales. La forma de pensar de un pueblo que se halla en una época determinada no puede removerla el individuo; éste ha crecido dentro de ella y está cogido en ella, piensa siguiendo sus carriles y ve el mundo coloreado y conformado por ella. Sólo dentro de ella puede pensar sobre objetos determinados de distinta manera que otros. Estas pequeñas diferencias las ve enormemente aumentadas porque le sorprenden, mientras que acepta lo común como algo comprensible de suyo. Pero comprensible de suyo no lo es, de ninguna suerte, justamente lo común. El individuo únicamente lo advierte así cuando lo común es atacado o cuando él se encuentra con el espíritu peculiar de un pueblo extranjero. Más aún, el individuo puede acabar por encontrarse empujado en su propio pensar a ir más allá de su forma de pensar: puede tropezar con los límites de ésta por obra de la vida misma, pueden hacerle frente incoherencias que se ve impulsado a superar. Pero en verdad tampoco esto es tan del todo cosa privada del individuo; en ello se anuncia más bien ya la variabilidad histórica de la forma de pensar. Pues al iniciarse en muchas cabezas, con la alteración de la situación colectiva, el análogo encontrarse empujadas a ir más allá de la manera de pensar dominante, se mueve también hacia adelante la forma histórica del espíritu objetivo.

Esto no sucede solamente con la forma de pensar, sino asimismo con las valoraciones, el sentimiento del derecho, el gusto, las formas de la vida. Es justo la misma ley para todos los dominios de la vida del espíritu. Pero con ello no se remueven las categorías mismas. Éstas son las bases permanentes de toda aprehensión, por divergentes que sean sus formas especiales.

## 14. Pragmatismo, historicismo y teoría de las ficciones

En general puede decirse: el opinar del individuo varía dentro de los límites de una forma de pensar dominante en su tiempo; la forma de pensar, por su parte, varía —en períodos mucho mayores— dentro de lo que es posible sobre la base de las categorías del entendimiento y de la intuición, en general. Y en ambos casos es el espacio abierto a la variabilidad todavía inabarcablemente mayor.

Las formas categoriales genuinas no sólo no cambian con el

opinar personal, sino tampoco históricamente con la forma de pensar. Lo que con ésta surge y desaparece es del rango de la manera de concebir temporalmente condicionada, del prejuicio o de la "ficción". Hay en todos los dominios maneras de intuir históricamente fugaces en este sentido, pero que sin embargo le parecen constantes al individuo. De ellas podría ser efectivamente válido dentro de ciertos límites lo que enseña el pragmatismo: que sean formas de adaptación del hombre a la peculiaridad de la vida efectiva en el caso. Más aún, pudiera pensarse que por obra de su verificación en la vida práctica tengan literal valor de selección. Tan sólo es absurdo fundar por ello igualmente en tal efecto real en la vida todo lo que contienen las formas de pensar en general. Pues no todo lo que contienen está sujeto a este cambio.

La doctrina pragmatista es en vista del cambio de las formas de pensar una consecuencia evidente. En todo tiempo busca el hombre un *modus vivendi* en su mundo respectivo; lo encuentra en determinadas formas de concebir, y naturalmente en aquellas que son favorables a su vida. Estas tienen para él entonces el valor de "verdades". Lo "verdadero" en este sentido tiene que ser efectivamente algo distinto en cada tiempo, porque en distintas circunstancias vitales son útiles a la vida humana cosas distintas. El convenirle a la cosa la manera de aprehenderla es, comparado con lo anterior, efectivamente irrelevante dentro de amplios límites.

Más neutral es la perspectiva puramente histórica. Esta renuncia a explicar la multiplicidad por el principio de la utilidad y la favorabilidad para la vida, limitándose a añadir histórico-descriptivamente una imagen a otra, una "verdad" a otra, sin aplicar patrones de medida del valor. Esta neutralidad es una cierta superioridad; pero es una superioridad a la manera del escepticismo. El renunciar a la explicación tiene por efecto la confusión, desapareciendo las diferencias de altura del espíritu en la pluralidad de las maneras de intuir. El resultado es el reblandecimiento de todo lo juzgado y conocido, o por decirlo así, la pérdida universal de la columna vertebral por la razón. Más aún que en el pragmatismo se desvanece aquí el mundo en la niebla de las imágenes del mundo que se atropellan volublemente. Y para un suelo real en que tuviese lugar este atropellarse no hay espacio. Ni siquiera la historia de la humanidad es tal suelo; también ella se desvanece en la fuga de las imágenes históricas.

Aún más lejos va la teoría del "como si", que rebaja expresamente las categorías, en particular las kantianas, al nivel de ficciones. El mundo que debía aprehenderse por medio de las ficciones

ya no es apresable de ninguna manera. No le falta a esta teoría nada más que la inevitable idea de que consecuentemente tiene que subsumirse a sí misma bajo su propio principio. Lo que equivaldría a la idea de lo ficticio de su propia índole.

El mismo punto flaco es también propio de las otras formas del relativismo. Si el historicismo mismo no es nada más que un fenómeno histórico del espíritu en un tiempo determinado, se anula la validez universal de sus tesis. Pero entonces resulta posible otra vez la de las otras teorías. Y si el pragmatismo mismo no es nada más que un *modus vivendi* filosófico, no tienen sus proposiciones aplicabilidad a más teorías que a él mismo. Pero entonces es él la única teoría entre todas ellas que es meramente útil, no verdadera. Y la convicción fundamental común a aquellas otras —la de la existencia de una genuina verdad y falsedad como un convenir o no convenir a la cosa— tendría razón.

Todos los relativismos tienen de frustráneo en sí mismos el contradecirse su pretensión de ser válidos con sus tesis fundamentales. No soportan la aplicación a sí mismos, en la que sin embargo se despeñan incesantemente. Niegan la validez de sus propias tesis respecto de sí mismos, pero la afirman en el mismo acto de todas las demás maneras de ver. En general, como mejor puede darse expresión a esto es en el lenguaje de conceptos de la teoría de la ficción: la tesis de que todas las tesis son ficciones quiere decir que ella misma es también una ficción; pero entonces no son, patentemente, ficciones todas las tesis, luego tampoco necesita ser una ficción ella misma; a su vez, si ella no es una ficción, tienen que ser ficciones todas las tesis; y por lo tanto también ella misma. Como se ve, esto es un círculo en que no puede sostenerse ni la tesis ni su negación. Es la forma rigurosa de la paradoja.

Sólo quedan dos salidas. O la paradoja es "realista" y en la esencia de todo enunciado se entraña una contradicción real; con lo que se anula el sentido de la validez inequívoca. O las teorías que desembocan en esta paradoja son abstracciones artificiales que suponen sin pensarlo justo aquello que niegan en sus tesis. Pero lo supuesto y negado a la vez en ellas no es sólo el sentido y la esencia de la verdad trascendente, sino en último término justamente la existencia de categorías comunes que sirvan de base por igual manera a la forma de pensar propia que a la ajena. Mas en el segundo caso suministran contra su voluntad las teorías relativistas la prueba histórica de que hay tales categorías.

## 15. Las clases de variabilidad y sus fundamentos

Y entonces cobra también todo lo que con su manera de ver hacen visible —la relatividad de las formas de pensar, la cambiante validez de sistemas enteros de supuestos y prejuicios— un sentido enteramente distinto, positivo. Pero el nuevo sentido de estos fenómenos arroja una preciosa luz sobre el papel de esas categorías que permanecen idénticas mientras sobre ellas se elevan las cambiantes formas de pensar.

Las categorías no participan del movimiento del espíritu objetivo. Pero sí pueden, como ya se mostró, tener el predominio en una forma de pensar ciertas categorías y grupos enteros de categorías, mientras que otras quedan reprimidas, por decirlo así. Más aún, pueden muy bien faltar del todo varias, como al no alcanzar todavía, en absoluto, la forma de pensar a aprehender el lado del ente correspondiente a ellas. Esto no quebranta en nada la recurrencia de las categorías. En la esencia de éstas no entra ni el estar actualizadas en toda forma de pensar, ni tampoco el ocupar en cada forma de pensar el lugar digno de ellas. Antes bien, según el lado del mundo que es importante para una determinada forma de pensar, *tienen necesariamente* que obtener la preponderancia las categorías correspondientes a este lado; lo que significa inmediatamente la regresión de las otras.

Pero a la vez tienen también las distintas categorías mismas que aparecen a una luz muy diversa. Pues las categorías son —si se prescinde de las primeras y más formales de todas— formaciones complejas ya de suyo en las que pueden resaltar o hundirse distintos momentos. La categoría de causalidad, por ejemplo, tiene un cuño muy diverso según que prepondere en ella el momento de la dependencia o el de la producción, el de la serie continua o el de la analogía. Cosa semejante pasa con todas las categorías. Ni ellas mismas ni sus momentos se alteran por el hecho de que desempeñen en una determinada forma de pensar un papel mayor o menor; antes a la inversa, como su papel en el pensar permanece por lo común inadvertido, puede variar múltiplemente el predominio de distintos momentos categoriales en las formas de pensar sin que resulte la categoría removida en su esencia. En semejante variar descansa muy esencialmente la multiplicidad de las imágenes y visiones del mundo. Pero el orden de magnitud de esta multiplicidad no se agota en los grandes contrastes de índole étnica o histórica. Prosigue en la abigarrada pluralidad de los sistemas filosóficos, en tanto que éstos presentan en cada pensador una estructura y leyes propias.

Además, pesa aquí también la consideración de que las categorías no forman un continuo homogéneo, sino que se presentan en grupos, respondiendo a los estratos de la fábrica del mundo real. Así hay categorías de lo mecánico, de lo orgánico, de lo psíquico, de la comunidad, de la moral, etc. Cada uno de estos grupos puede dominar en ciertas formas de pensar. Así dominan en el pensar mítico las de lo psíquico, en la imagen del mundo de Aristóteles las de lo orgánico, en el atomismo las de lo mecánico, en el pragmatismo las de lo social. Esto no impide que dentro de un grupo de categorías pueda dominar a su vez temporalmente la forma de pensar una determinada categoría o incluso un determinado momento de ella. Así, por ejemplo, dentro del grupo de lo orgánico ha predominado desde siempre la categoría del fin. En este caso pasa incluso que la categoría dominante no pertenece primitivamente, en absoluto, al grupo dominante, sino que se la trasladó a él desde otro (el del ser del espíritu humano); lo que puede desembocar, naturalmente, en el falseamiento de la índole peculiar de un estrato entero del ser. Si se mira más de cerca, se encuentran semejantes traslados en casi todas las formas de pensar históricamente existentes. Las más de las veces se llevan a cabo sin pensarlo, debido a una orientación unilateral; pero sus consecuencias son inabarcables con la vista. Pues así surge la trasgresión de límites característica de todas las imágenes metafísicas del mundo, la generalización especulativa de determinadas categorías, la violenta unificación de la imagen del mundo —el fenómeno típico de los "ismos" de visión del mundo.

A las clases de variaciones determinadas por el contenido se añade todavía una gradación cuantitativa en el carácter del dominar mismo. Una misma categoría (o también un grupo de categorías) puede dominar más fuerte o más débilmente en una forma de pensar. Así domina la categoría del fin mucho más fuertemente en la forma de pensar de Aristóteles que en la platónica, pero en la platónica ya mucho más fuertemente que en la de Anaxágoras. Por otra parte, hay formas de pensar en las que llega al dominio exclusivo, más aún, a una especie de absolutismo, de una manera enteramente distinta que en Aristóteles (quien siempre deja espacio libre a lo "automático" y lo "casual"). Un gran ejemplo de esta clase es la forma sistemática de pensar de Hegel.

Estas son claramente gradaciones cuantitativas del dominar, y además de una misma categoría. En vista del conocido antagonismo histórico entre la forma de pensar mecanicista y la teleológica, puede entenderse la misma gradación a la vez como una gradación

del pensar causal. Íntegramente sólo domina la causalidad en el puro "mecanicismo", y además sólo allí donde se interpretan efectivamente según el esquema de ella todos los estratos del ser —o sea, también el ser psíquico, el social, el histórico, etc. Mas en esta pureza no lo ha habido nunca; pues hasta la tendencia de los materialistas extremos a llegar a esta meta ha quedado, naturalmente, deudora de la explicación de los fenómenos del espíritu. Todas las variedades más cautas, o simplemente más completas, de la imagen causalista del mundo, reconocen aquí ciertas limitaciones. El atomismo antiguo hizo alto con el principio de la "etiología" ante el mundo del ethos; y Descartes, que extendió el mecanicismo a la vida animal, no lo trasladó a la "sustancia pensante".

### 16. El sentido de la dirección del cambio en las formas de pensar

Al moverse, pues, dentro del campo visual, en forma claramente susceptible de prueba, las maneras de dominar una categoría, se amplía el fenómeno de las formas de pensar. Si las formas de pensar consisten esencialmente, en efecto, en el predominio de determinadas categorías o grupos de categorías, resulta inverosímil que estén entregadas en la historia a un cambio sin plan que no se dirija en ningún sentido. Si las interpretaciones relativistas de este fenómeno no quieren hacer nada más que la descripción de fenómenos históricos, no hay mucho que objetar contra su neutralidad. Pero si quieren ser más —y quién podría desconocerlo—, trabajan en común por la destrucción del progreso del espíritu.

Como ejemplo intimidante siguen flotando siempre ante uno a este respecto las violentas construcciones históricas del idealismo alemán. En ellas hay que destruir, de hecho, muchas cosas, en particular los esquemas optimistas del progreso. Pero si a la vez que éstos se deja caer todo progresar, son de igual valor todas las formas de intuir y de pensar y desaparece radicalmente el sentido "realista" del conocimiento y la investigación. En las mencionadas teorías se ha anulado, pues, el sentido de la investigación y de su avanzar en cualquier forma. Hasta cierto punto pueden permitírselo porque no les interesa el conocimiento en el sentido de conquistas estables, más aún, porque les falta la seriedad que les daría el plantearse la cuestión ontológica por excelencia. Ya no se ven referidas a un mundo idéntico y común frente al cual hay concepciones verdaderas y concepciones falsas; pues tampoco saben ya de sí mismas como fenómeno parcial de un mundo común.

Si se la emprende de una buena vez con la cuestión de semejante vinculación, si se refieren de nuevo todas las imágenes del mundo al mundo único e idéntico, se altera de raíz la situación. Entonces no cambian los aspectos del mundo casual-arbitrariamente, sino en dependencia unos de otros y de la posición efectiva que se crea el hombre en el mundo. Pero esta posición no es estática, sino que tiene claramente dentro de sí la tendencia a progresar.

Es lo que enseñan sin ambigüedad alguna las ideas fundamentales del pragmatismo, que constituyen lo que hay de "realista" en él. Hay una recurrente tendencia a dominar el ente en toda la historia humana, y la hay independientemente de las demás metas o direcciones axiológicas con que se la combina. Mas la dominación supone el conocimiento, y supone justamente el conocimiento "verdadero" en sentido trascendente. Pero éste depende esencialmente de la relación entre las categorías del ser y las del conocimiento: cuanto mayor el volumen de su coincidencia, tanto más lejos alcanzan el conocimiento y la verdad. Ahora bien, si hay un cambio de grupos preponderantes de categorías en las formas históricas de concebir, este cambio significa necesariamente a la vez otro en el contenido de verdad de la imagen del mundo; por lo menos tiene esto que ser válido de determinados dominios del conocimiento, pero mediatamente afecta siempre también a la totalidad del conocimiento a la sazón. Y como de suyo se comprende, está en inequívoca dependencia respecto de este cambio el diverso grado de poderío y dominio sobre el ente a que llega el hombre.

Pero ello es a la vez la razón por la que es por anticipado inverosímil la yuxtaposición de las formas de pensar sin plan alguno. Cosa semejante sólo sería concebible dada una perfecta indiferencia del hombre frente a su propia posición de poderío o de impotencia en el mundo. Nadie afirmará en serio semejante indiferencia. La aspiración a acrecentar el conocimiento como factor de poderío y de vida, la tendencia a penetrar a fondo en las cosas y aprender a dominarlas, es, en medio de todas sus mudanzas de vivacidad, un hecho fundamental y recurrente. Y no lo es por acaso meramente en los individuos intelectualmente privilegiados —por mucho que de ellos puedan partir todas las iniciativas— sino justamente también en pueblos y épocas enteros, así como en el conjunto de la historia universal.

Cierto que no será lícito figurarse que el proceso de mutaciones resultante de esta tendencia tendría que seguir una dirección inflexiblemente ascendente. Lo conquistado una vez puede perderse de nuevo cien veces, pudiendo producirse retrocesos de toda índole.

El impulso ascensional no es justo el único factor determinante de las mudanzas del espíritu. Tampoco caerá hoy nadie tan fácilmente en el antiguo error de los esquemas progresistas simplificados; ni una rectilineidad artificial, ni una antítesis tan artificial es capaz de abarcar la multiplicidad de intrincados caminos que nos muestra la experiencia histórica. Pero una dirección en conjunto hacia el acrecentamiento del conocimiento difícilmente podrá, a pesar de todo, desconocerse, si se mantiene fija la vista en la constancia de la situación fundamental y en el pugnar y aspirar a ir adelante característico de todos los tiempos, que es, por decirlo así, la constante tendencia a la conquista propia del espíritu humano. Por detrás de la aparente indiferencia emerge entonces en medio del cambio mismo de las formas de pensar —en la medida en que es un cambio de grupos preponderantes de categorías— la imperturbable tendencia hacia el progreso del conocimiento y la aproximación a lo real.

Y no es difícil ver que a ella responde también el fenómeno histórico en su conjunto. En globo nadie tiene, en efecto, la menor duda de que el conocimiento no ha oscilado meramente como un péndulo entre maneras heterogéneas de representarse las cosas desde los tiempos de los presocráticos, sino que también se ha enriquecido con más de un resultado permanente y ha marchado hacia adelante. Y sólo en globo, y no en detalle, puede hacerse el cómputo. Esta perspectiva es de contundente fuerza de convicción a la vista de los dominios del saber gigantescamente acrecentados con su enorme multiplicidad de descubrimientos verificados y probados.

La serie de las formas históricas de pensar no muestra sólo, de ninguna suerte, el cambio incesante, sino también una muy determinada forma de crecimiento interno. Entran cada vez mayores y más complejos grupos de categorías en las formas de pensar; el predominio de determinadas categorías resulta con la creciente experiencia cada vez más restringido y la ensanchada visión de conjunto aporta diversas formas de equilibrio. Las imágenes del mundo se hacen más universales. Y finalmente se añade aún a todo el saber de las formas de pensar mismas y de sus leyes. Este saber, una conquista de nuestro tiempo, es un paso decisivo hacia la superación de las maneras de ver unilaterales en filosofía. Quizá puede decirse que es el primer paso efectivamente radical. Pero ciertamente no es el último.

Se falsearían a buen seguro estas perspectivas si se quisiera trasladarlas a otros dominios del espíritu y al cambio histórico de sus formas. La vida colectiva con sus formas políticas y sociales sigue otra ley; asimismo la vida ética, jurídica, pedagógico-educativa y

artística. En estos dominios no aprenden pueblos y tiempos tan fácilmente unos de otros como en el del conocimiento. La vida práctica se halla también en medida enteramente distinta ante tareas siempre diferentes, ante nuevas tareas surgentes. Cuanto más apremiante es un dominio de la vida, tanto menos permite su historia reconocer la ascensión. Sólo el saber se presenta de otra suerte, y ello justo porque tiene la tendencia a mantenerse aparte del campo de la urgencia y a seguir sus propios caminos mirando a la totalidad del mundo real.

### 17. La emergencia de las categorías en el cambio de las formas de pensar

Seguir más exactamente el movimiento de las formas de pensar, su disolución y su expansión, es una tarea aparte. Pertenece a la historia del espíritu. Para nuestro problema es de importancia en ella tan sólo un pequeño sector de fenómenos. Éstos conciernen a la emergencia de las categorías en medio del cambio de las formas de pensar, así como al peculiar dinamismo de su irrupción en la conciencia. A este respecto pueden decirse en general tres cosas.

1. Se mostró que las mudanzas de la forma de pensar tienen esencialmente su raíz en el cambio de las categorías dominantes. Continuamente irrumpen en la conciencia nuevas categorías y pretenden en seguida ocupar en el pensamiento el lugar que les corresponde. El sector de las categorías dominantes del pensar en cada caso "peregrina" hasta cierto punto de un grupo de categorías a otro dentro del reino de las categorías. Pero al proseguir su peregrinación no rechaza del todo las categorías antes ganadas, aunque éstas ya no dominen en el pensar, sino que las conserva. La forma de pensar tiene espacio para ello: no pierde necesariamente por un lado al ganar por el otro. El espíritu dominado antaño por ciertas categorías las retiene en sí. Pero las deja hundirse en un papel subordinado bajo grupos de categorías que irrumpen siempre de nuevo y en seguida dominan. Éste es su modo de conservar las categorías mientras cambia de forma de pensar.

2. El dinamismo de la irrupción interna no es ni continuo, ni periódico en forma precisable. No depende de la esencia de las categorías, sino de los destinos y las tareas históricos del espíritu. Pero de esta manera pasan poco a poco los diversos grupos de categorías al lugar que les corresponde en el pensar. Y justo el lugar que les corresponde no es nunca el de lo dominante; es siempre un lugar restringido a un determinado dominio del ser

o a determinados lados del ente. Todo predominio de la imagen del mundo es usurpatorio, unilateral, erróneo. Únicamente en la segunda fase de su actualización en la conciencia, es decir, al ser expulsadas de la posición dominante, llegan las categorías al lugar "natural" que les corresponde dentro del aparato del pensar y del conocimiento que va desplegándose.

La irrupción recorre así el camino del exceso y del retraimiento a una rigurosa limitación. Cuando el espíritu ha llegado históricamente a la altura de un nuevo grupo de categorías, empieza siempre y casi forzosamente sobreestimando lo que es para él nuevo y sorprendentemente evidente: cree con ello concebirlo igualmente "todo". Así es como llega a la posición dominante y usurpada de estas categorías. Pero como el exceso es desconocimiento (simplificación) del mundo y a la larga o a la corta tiene que arrastrar consigo el errar en la vida, no puede mantenerse duraderamente. Tiene que ceder a la nueva forma de pensar que emprende la reducción de las categorías excesivas a la región del ser adecuada a ellas. Y en tanto la reducción está condicionada por la instauración del dominio de otro grupo de categorías, está sujeta otra vez la nueva forma de pensar a la misma inestabilidad y queda reducida a su vez por una más.

3. De esta manera entra de hecho un cierto ingrediente de antítesis en el proceso. Pero la antítesis es sólo un fenómeno superficial de éste —el modo, por decirlo así, como se contrabalancean en las formas de pensar los momentos de desequilibrio que surgen a cada irrupción de nuevos grupos de categorías. En el efecto total es más bien el resultado una tendencia fundamental del cambio de las formas de pensar enteramente distinta, una tendencia dotada de unidad que corre tranquilamente bajo el oleaje de los excesos. Es la tendencia a la ampliación interna y al acrecentamiento categorial. Avanza desde lo particular de los distintos grupos de categorías en la dirección de la totalidad del reino de las categorías.

Éste es, pues, visto en su contenido, el proceso que conduce desde la imagen particular del mundo y la perspectiva limitada hasta el aspecto total del mundo tal cual "es" —proceso, es cierto, del que sólo podemos conocer la tendencia y que no podemos ver sino desde el estadio dado en cada caso, pero que no obstante es siempre recognoscible en la serie de las formas de pensar recorridas, y del que no tenemos ninguna razón para admitir que sea el último nuestro estadio histórico.

No será lícito, ciertamente, anudar aquí perspectivas optimistas. Patentemente, no se trata aquí, en absoluto, de metas finales anti-

cipables, como sería la de una totalidad completa. Reside en la esencia de un proceso semejante el no poder proseguir sin medida en el espíritu finito. La capacidad categorial del espíritu sin duda no puede juzgarse *a priori*. Como el proceso es un proceso de ensanchamiento y henchimiento, tiene ciertamente que encontrar alguna vez su límite en la capacidad del finito ser humano. Pero esto no altera en nada la tendencia del proceso. Y sólo ésta interesa ante todo. La aparición del límite no significaría justo nada más sino que en el cambio ulterior de las formas de pensar no podría menos de fracasar la conservación de las categorías anteriormente ganadas. Los sucesivos aspectos del mundo perderían entonces por un lado lo que ganarían por el otro.

## 18. La disposición de los dominios primarios de lo dado

El proceso fáctico de ascensión y ampliación —pudiera decirse el desarrollo categorial de la conciencia del mundo— no forma una línea unitaria. Trascurre muy escindido por múltiples caminos y no todos éstos se reúnen de nuevo. Fracasan aquí todas las representaciones de un orden universal. Tampoco es decisivo de ninguna suerte en él el orden natural de las categorías que llegan alternativamente al predominio; antes bien, justo este orden natural sólo posteriormente puede descubrirse en el mejor de los casos, y además en oposición consciente al cambio histórico del predominio de aquéllas. El famoso pensamiento de Hegel, de que la serie histórica de los grados del progreso intelectual responde al orden sistemático de la fábrica del mundo, ha revelado ser erróneo. El núcleo de verdad que hay en él se limita al hecho de que todos los grados históricos son aspectos parciales de la fábrica, y de que en todos ellos hay contenido algo del tesoro categorial, que toca a la filosofía recoger y guardar.

En general no debe concebirse el proceso por analogía con los *métodos conscientes de investigación*. Dista mucho de necesitar ser por esta causa un irregular vagabundeo del espíritu en que el progreso resultara cosa del acaso. Aquí domina patentemente, antes bien, una ley de ascensión de otra índole. Esta no depende de la esencia del mundo, sino de la esencia del conocimiento, y puede caracterizarse por la dirección que va de lo dado a lo escondido, de lo conocido a lo desconocido. La ley es la bien conocida aristotélica: todo conocimiento empieza por lo "anterior para nosotros" y avanza hacia lo "anterior en sí". Mas al actualizar así paso a paso nuevas categorías en la conciencia del mundo que tiene el hombre, justo con

ello franquea nuevos y nuevos lados del mundo. Y como conocemos históricamente una parte del proceso total, podemos también indicar en qué regiones del ente residen los datos primitivos y con ellos los puntos de partida del contenido del proceso. Los primeros datos están en la esfera ónticamente muy compleja de lo apremiante de la vida. El hombre parte de lo que se impone y es importante para él, no de lo que es fundamental o decisivo en sí. Se acerca despreocupadamente práctico a lo que le apremia, sin sospechar sus abismos. Pero dentro de lo importante para la vida no empieza su ulterior reflexionar por lo habitual y comprensible de suyo, sino por lo sorprendente y asombroso. Así es como se comienza por dirigir la reflexión filosófica a las más altas y más lejanas cuestiones, preguntando por lo sobrehumano, lo divino, el origen del mundo, la razón de ser del mundo. Son igualmente las categorías más fundamentales las que entran en acción en semejantes cuestiones. Pero los resultados no responden a las sublimes metas.

Sólo lentamente desciende el pensamiento de sus alturas a la esfera de lo cotidiano y cercano a la vida. Cuya significación descubre únicamente con este retorno; y es ya un segundo comienzo en el que se le abre lo que hay de asombroso y enigmático en lo habitual desde antiguo. Con ello entra en función un círculo de categorías mucho más simples y exentas de pretensiones. Pero que no se imponen tan fácilmente contra la violencia de aquellas categorías del pensar el mundo fantaseando; cuya reducción avanza lentamente y quizá no pueda concluirse nunca del todo.

Entretanto se abren en medio de la vida dominios de datos que parecen desembocar en una escisión del mundo —en un mundo espacial del ser de las cosas materiales y un mundo inespacial de la vida psíquica y espiritual. La conexión de ambos en el fondo bajo alguna forma nunca se niega, sin duda; pero no es fácilmente concebible: pues justo como dominios de datos son de hecho fundamentalmente diversos, y esta oposición permanece intacta a través de una larga sucesión de formas de pensar en lo demás muy divergentes. La oposición se presenta como dualidad de "mundo exterior y mundo interior", de "alma y cuerpo", de "materia y espíritu"; más aún, incluso el dualismo de "materia y forma" está todavía emparentada con ella, pues con la "forma" se combina temprano la idea de algo parecido al espíritu.

Esta escisión no concuerda de ninguna suerte, por otra parte, con la superposición de los grados del ser que se impone no menos inmediatamente a la mirada desprevenida. Ahí está entre el mundo de la materia y el de lo psíquico el gran dominio de la vida

orgánica. Pero los datos de éste no tienen unidad: aprehendemos este dominio en parte por fuera a la manera de las cosas materiales, en parte por dentro en nosotros mismos a la manera de los estados psíquicos. Si se mira más de cerca, se encuentra que este estrato intermedio del ente, en el que de alguna manera tiene que estar justamente la unión del ser psíquico con el material, no está dado de ninguna manera peculiar y adecuada a él (al menos no inmediatamente ni en lo que tiene de específico). De aquí que se lo entienda desde un principio, ya bajo las categorías de la materia, ya bajo las de la vida psíquica. Pero ambas maneras de entenderlo son igualmente arbitrarias e impropias, pues ambas trasladan sin reparo categorías de otro estrato del ser a los fenómenos de la vida; ambas se hacen, pues, culpables de la misma trasgresión de límites categoriales —la una desde el orden inferior del ser, la otra desde el superior. Esta situación no se ha solventado fundamentalmente hasta hoy, a pesar de un fecundo conocimiento científico. Se refleja todavía en la disputa entre la interpretación mecanicista y la vitalista de los fenómenos vitales. Tan sólo la convergencia del contenido de los problemas conduce inequívocamente por encima del dualismo de las maneras de ver.

La situación se agudiza considerablemente todavía por el hecho de que los dominios de datos señalan más allá de sí mismos también en otra dirección: a los grados superiores del ser espiritual, por un lado, y a las bases más elementales del ser, por otro lado. El reino del espíritu es múltiple, desplegándose en las formas de la comunidad, del derecho, de la moralidad, del arte, de la historia. Y cada uno de estos dominios tiene sus categorías especiales. Pero en la conciencia penetran estas categorías sólo lentamente. Su actualización en el pensar es el progresivo autoconocimiento del espíritu. Y en nada menos inaccesibles son los grupos ínfimos de categorías, que son aún tan generales que no están coordinados a ningún estrato determinado de lo real, sino que son comunes a todos los estratos y están, por decirlo así, antepuestos a la fábrica entera del mundo real. Para hacerse dueño de ellos es menester abstraer de cuanto tiene forma especial, o sea, también descender a la región que se halla por debajo de todo dato.

## 19. El despliegue categorial de la conciencia del mundo

Estas consideraciones muestran que el cambio de las formas de pensar es realmente un capítulo instructivo para la teoría de las categorías. Lo importante de este fenómeno no está, como se cree

generalmente aún hoy, en las manifestaciones tan discutidas de la relatividad histórica, sino en el dinamismo y orden con que se actualizan las categorías en el pensar. Pero este dinamismo y orden es el despliegue categorial de la conciencia humana del mundo.

Por eso es de significación la disposición de los dominios de datos inmediatos. Los primeros grupos de categorías que irrumpen en la conciencia y determinan la forma de pensar son los de la esfera de las cosas materiales, por un lado, y del espíritu humano prácticamente orientado, por otro lado. Dos clases de tipos de metafísica alternan desde los comienzos: una de las sustancias de la índole de las cosas materiales y otra de las potencias que prevén y obran según fines; y frecuentemente se combinan ambas en una imagen del mundo. Sólo lentamente retroceden en la historia las formas de pensar de estos dos tipos y entran en acción grupos de categorías de mayor multiplicidad.

Pero aquí está también la razón por la cual hay determinadas direcciones en el despliegue de la conciencia del mundo. Para ello no basta que el proceso total sea un avanzar corriendo simultáneamente sobre varios carriles. El proceso total —pues que no puede marchar en más dirección que en la de lo conocido a lo desconocido— se descompone, antes bien, en cuatro procesos. Parte de los dos dominios de datos privilegiados, pero desde cada uno de los dos puede seguir corriendo en dos direcciones: ascendiendo hacia el ser superior y descendiendo hacia el inferior. Corre subiendo de lo interior psíquico a lo objetivo espiritual, pero a la vez bajando a lo interior orgánico; y por otra parte corre subiendo de lo mecánico de las cosas materiales a lo exterior orgánico, pero a la vez bajando a lo categorialmente ínfimo y más fundamental. Pues los dominios de que parte no se remueven; sólo pueden ensancharse. Pero el ensanchamiento está ya condicionado por la entrada de grupos de categorías vecinas en la conciencia.

Y como es un mismo espíritu cognoscente el que recorre este proceso, se amontonan en él las categorías más heterogéneas —por decirlo así, desde dos polos— y se agrupan en torno a éstos, pero sin que de ninguna suerte encajen en seguida armónicamente unas en otras. Pues el orden de su penetración en la conciencia es enteramente distinto del orden de su conexión óntica. Pero poco a poco se ensamblan, a pesar de todo, tendiendo a formar finalmente una unidad cerrada.

En el cambio de las formas de pensar tiene que encontrar lo anterior su expresión mostrando su sucesión en detalle cierta irregularidad, pero encerrando en conjunto la convergencia de los dos

tipos fundamentales. Al ensancharse y desarrollarse las formas especiales de los dos tipos, no pueden menos de tender a juntarse y finalmente a integrar un conjunto. Las imágenes unilaterales del mundo ceden a las multilaterales; y si pudiera el proceso continuar sin perturbaciones, no podrían los aspectos heterogéneos del mundo dejar de acabar tocándose y dando por resultado un todo homogéneo.

La filosofía cuenta con ejemplos de grandes síntesis que abrazan de hecho lo aparentemente inconciliable, probando con ello que esta tendencia no es, en absoluto, ilusoria. Si puede satisfacerse plenamente o no, es otra cuestión. Pero en un respecto, al menos, son tales intentos una instructiva prueba, por el ejemplo, de la ampliación de las categorías: los sistemas que aportan tales síntesis están siempre edificados sobre una multiplicidad mucho mayor de categorías que las imágenes unilaterales del mundo que ellos aspiran a unificar. Y como semejante multiplicidad no puede ser una indiferente yuxtaposición —pues coordinar sólo se deja lo homogéneo—, es justo en estas síntesis donde también se hace notar una ordenación objetiva de las categorías. El que se la reconozca conscientemente o no, sólo constituye una escasa diferencia. De importancia es, en cambio, el ser siempre una ordenación enteramente distinta de la sucesión histórica en que se actualizan las categorías en las formas de pensar.

# Primera Parte

## *CONCEPTO GENERAL DE LAS CATEGORÍAS*

# Sección I

# LAS CATEGORÍAS Y EL SER IDEAL

## Capítulo 1

## LA IDENTIFICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS Y LAS ESENCIAS

### *a)* El principio y la predeterminación

El sentido de la cuestión de las categorías ha quedado precisado. Se pregunta por los fundamentos ónticos, por los principios constitutivos del ser. Pero a la vez se pregunta también por los principios del conocimiento, en tanto que tienen necesariamente que conectarse con aquéllos de alguna manera. Y además se pregunta por ambas cosas en oposición al cambio de las formas de pensar —y ello a su vez no en tanto éstas son indiferentes a las dos clases de principios, sino justo en tanto es en la movilidad de las formas de pensar donde resulta históricamente tangible la multiplicidad categorial.

Se ha mostrado además que como los principios —de cualquier índole— sólo pueden enunciarse en forma de predicados, se pregunta justamente por los predicados fundamentales. Pero como éstos no se identifican con los principios que enuncian, y también por su contenido representan meros valores de aproximación, siempre se pregunta, en tercer término, a la vez —y por separado en cada categoría— por la relación del predicado con el principio, que resulta en cada caso distinta.

Sólo puede mantenerse viva la cuestión filosófica de las categorías conservándola abierta en estas tres direcciones a lo largo de toda la investigación. Con ello no se la separa de sus fuentes. Si se la aleja de ellas, resbala hacia lo formal o hacia lo especulativo, o también hacia la relatividad de las formas de pensar.

Pero este resultado provisional no basta. Sin duda se pregunta por los fundamentos ónticos, pero no por cualesquiera. Hay también fundamentos ónticos muy especiales de determinados sectores del ente. De esta índole son las leyes de la mecánica celeste, de la vida psíquica, de la economía política. Con ellas se las han en todos los dominios las ciencias especiales. Aquí sólo se trata, por el contrario, de las más generales y fundamentales; en parte, pues, de

un conjunto tan elemental de caracteres del ser, que el hombre que sigue su vida ingenuamente, e incluso el que piensa científicamente, lo supone con toda naturalidad, si es que es consciente de algo de él alguna vez.

La teoría de las categorías es exclusivamente ontología fundamental, es decir, investigación de los fundamentos generales del ser, que sin duda se diferencian también según los estratos del ser, pero sin embargo se quedan por debajo de lo especial de aquellos dominios. La teoría de las categorías comparte con la mayor parte de las ciencias la actitud ontológica fundamental de la *intentio recta*. Pero dentro del ente en su conjunto al que se dirige en común con ellas, sólo tiene que hacer con la general en que se basa y de que depende todo ente especial.

En lo anterior entran dos determinaciones del ser de las categorías: la generalidad y el carácter de predeterminación. Este último quiere decir justo que las categorías "determinan" de alguna manera el ente concreto, o lo que significa lo mismo, que son aquello de que "depende" éste. Este segundo rasgo fundamental de las categorías es lo que hace de ellas "principios". Un "principio" no es algo por sí; sólo es lo que es en referencia a su correlato, lo *"concretum"*. Pero por lo *concretum* hay que entender el caso especial, no tanto como lo singular y que se da sólo una vez (esto sería meramente lo contrario de lo general), sino como la formación determinada por todos lados, compleja de suyo, que abraza incontables momentos y sólo consiste en el ser éstos unos con otros. En la correlación de principio y *concretum* se abre una posibilidad de determinar con más precisión la esencia de las categorías. Está en el análisis de la relación misma. Pues esta relación es una relación *sui generis*, no comparable a ninguna otra.

Mas a este respecto cae todo el peso sobre esta cuestión: ¿cómo "predeterminan" propiamente los principios su *concretum*? Pues formas de predeterminar hay muchas. ¿Qué modalidad toma, pues, en la correlación del principio y lo *concretum*, el carácter de la predeterminación? O también así: ¿cómo se diferencia esta correlación de otras correlaciones que están emparentadas de cerca con ella, como, por ejemplo, las de la forma y el contenido, lo general y el caso singular?

Ésta y parecidas cuestiones son el comienzo de una larga serie de dificultades que han menester de una investigación especial. Una investigación semejante habrá que hacerla aún; y tendrá que buscar su orientación en los numerosos intentos históricos de apresar la relación para desarrollar su aporética. Pero puede hacerse un tra-

bajo preliminar para ella aclarando el otro momento fundamental de la esencia de las categorías, el momento de la generalidad. Pues tampoco éste carece, en manera alguna, de dificultades. ¿Qué quiere decir que las categorías son lo general en lo *concretum?* Lo general se da, por lo demás, en todo ente, e igualmente en todo lo pensado, en todas las representaciones. Aguándolo de semejante manera, no se dice, naturalmente, nada con mentarlo. Lo que interesa es el carácter peculiarmente categorial de lo general. Pero ¿en qué consiste?

*b)* LO GENERAL EN LAS CATEGORÍAS. CONCEPCIONES ANTIGUAS

Si lo llamado aquí "general" ha de significar algo determinado, tiene que ser posible determinarlo. Se ha intentado desde siempre determinarlo como la "esencia" o la "forma"; en los tiempos modernos también como la ley. Y se pensaba con ello aproximadamente lo mismo que con las formaciones de la esfera ideal, un ente ideal.

Lo que tentaba a hacerlo así es palmario. Las categorías tienen una cierta semejanza con las esencias. No tienen existencia temporal, existiendo con independencia de los casos reales especiales, pero dejándose muy bien aprehender en ellos, destacar de ellos. Más aún, por lo pronto sólo son apresables por este rodeo, siendo, en el mejor de los casos, únicamente accesibles más tarde en sus conexiones propias. Y la aprioridad de su visibilidad se da legítimamente en ellas al menos en tanto que en ellas, una vez destacadas, resulta siempre visible más que su existencia en el caso considerado: justo algo general, de índole de esencia, de carácter de ley, que ya en cuanto tal abraza en principio una infinidad de casos. Añádase la supratemporalidad, el faltar todo nacer y perecer, toda individualidad, y se comprenderá que se haya sentido el impulso literalmente forzoso de identificar las categorías con el ser ideal. No se encontraba ninguna diferencia justa y no se veía tampoco ninguna razón para seguir buscándola.

Es algo fomentado en todo respecto por la historia del problema de las categorías. Las categorías aristotélicas proceden, con toda claridad, de un análisis de la esencia de las cosas materiales. Expresan, pues, momentos esenciales y sus referencias mutuas son leyes esenciales. El que, por ejemplo, la magnitud, la cualidad, el lugar y el momento sólo pueden convenir a algo de índole sustancial, está pensado como una ley esencial; y asimismo, a la inversa, el que todo lo que es de índole sustancial tiene que

poseer lugar y momento, cualidad y magnitud, está pensado de nuevo como ley esencial. El análisis categorial se mueve aquí de todo punto dentro del análisis esencial. ¿Cómo, pues, habían de entenderse estas categorías de otra suerte que a la manera de esencias? Sólo cabe admirarse propiamente de que Aristóteles no las introdujera simplemente en el τί ἦν εἶναι. Sólo la "sustancia" oponía a ello resistencia.

Si se pregunta de dónde viene esta concepción, hay que responder: de la filosofía platónica. Pues de la presocrática no viene. Los principios de los presocráticos están pensados como sustancias, también como fuerzas o poderes que imperan en el mundo real, pero no como esencias ideales. Lo más cercano al reino de las esencias resultan quizá los principios numéricos de los pitagóricos así como su tabla de los contrarios. Pero poniendo el acento en los contrarios no están los pitagóricos solos, siendo ello una idea difundida por todas partes en los tiempos primitivos. Y en la mayoría de los que filosofan por contrarios se trata de una dura realidad y en ninguna manera de un ser de índole ideal.

Pero en Platón cambia la cosa. Su reino de las ideas es eminentemente un reino de categorías, una esfera de principios que rigen y determinan el mundo —pero a la vez también un reino de esencias ideales, e incluso de esencias "entes en sí". El reino platónico de las ideas es, en general, la primera concepción y caracterización histórica del ente ideal en tanto forma una esfera con una manera de ser propia en oposición a lo real.

Bien puede decirse que ha sido el destino del problema de las categorías durante muchos siglos el haber madurado a la vez que el problema del ser ideal, y estrictamente en unidad con él, en aquella cabeza en que maduró por primera vez. La filosofía occidental no ha vuelto a librarse nunca de esta mezcla de problemas. Para su daño, pues los problemas son diversos.

En el pensar propio de Platón pueden señalarse del modo más inequívoco ambos problemas. Son lados opuestos de la "idea" estrechamente unidos, pero perfectamente diferenciables en la caracterización de Platón. La idea es, por un lado, "principio" (ἀρχή), y en cuanto tal es fundamento, lo determinante, aquello por lo que son las cosas como son. Y, por otro lado, es esencia que retorna como lo general en los casos especiales. En el primer sentido es arquetipo (παράδειγμα); en el último, género, especie, ente siempre, permaneciente igual a sí misma (γένος, εἶδος, ἀεὶ ὄν, ὡσαύτως ἔχον). La misma oposición se refleja en la forma en que debe aprehendérsela. El "pensar interiormente" en ella (ἔννοεῖν), así como el

método de la hipótesis se dirigen a la idea como principio; la "visión conjunta" (συνοραν), la "supervisión de los casos" (ἐπὶ πάντα ἰδεῖν) y otras cosas convienen a la idea como lo general. Neutral frente a ambos lados está el momento del "saber previo" (προειδέναι), que es la célula germinal de todo apriorismo posterior.

Así se cumplen en las concepciones platónicas acerca de la idea todos los requisitos de la visión de esencias y a la vez los de la investigación de principios. En ello no se ha visto apenas nada sorprendente; se estaba justo bajo la influencia de esta tradición. No se sabía otra cosa sino que el ser ideal tiene que ser también principio del ser. Con toda naturalidad adoptó ya Aristóteles tal complejo de concepciones: el "eidos" es a la vez lo común a los casos y el principio motor en ellos. Esta manera de concebir corre ininterrumpidamente, a pesar de toda la diversidad de los sistemas, hasta la doctrina de las formas sustanciales, que debían reunir en sí el carácter de la pura *essentia* con el de los principios reales.

### *c)* Concepciones modernas. Kant y sus epígonos

Si bien en la edad moderna pierde significación el reino de las esencias, se hace el peso de aquella mezcla más bien todavía mayor. Las razones de ello están, por un lado, en el elemento subjetivista que se ingiere en la concepción del ser ideal —pues cada vez más se ve en las esencias meros conceptos del entendimiento—, pero, por otro lado, en el enigma del apriorismo, que pasa cada vez más al centro de los problemas.

Las "primeras ideas" o *simplices*, como las caracterizan Descartes y Leibniz, son tan sobremanera ricas de consecuencias para las cuestiones gnoseológicas fundamentales porque, por un lado, pertenecen, en cuanto esencias conceptualmente comprendidas, al intelecto, para el que son apresables como suyas, pero a la vez constituyen también fundamentos categoriales del ente y del mundo. Pues tal es el tácito supuesto que trae consigo el ingrediente subjetivista: que el intelecto humano lleva en su seno las categorías del divino, necesitando sólo hacérselas a sí mismo "distintas" para aprehenderlas en cuanto tales. Pero como el intelecto divino es a la vez arquitectónico y sufraga los gastos de la fábrica del mundo, tiene esta última que dejarse aprehender con tales categorías.

En esta forma acoge Kant el problema de las categorías. Por eso son en él las categorías con toda naturalidad "conceptos puros del entendimiento" sin dejar por ello de ser "condiciones de la posibilidad de los objetos". A la luz del día está que aquí se toma en

cuenta una doble función de las categorías; y asimismo que en esta doble función tiene que descansar justamente la "validez objetiva" de los juicios sintéticos *a priori*. Pero es bastante conocido que la *Crítica de la Razón Pura* no aporta prueba alguna de tal relación; más aún, exactamente tomadas las cosas, ni siquiera un intento de probarla. Pues la argumentación sobre la base de la "apercepción trascendental" es ella misma una hipótesis metafísica —como tal es la armazón entera del idealismo trascendental— y la derivación del "medio de la experiencia" es sólo una exposición de la misma relación (entendida como argumento, fuera un círculo vicioso).

En verdad es la cosa más bien ésta: que Kant tomó la fundamental relación de la doble función al repertorio tradicional de la filosofía que se extendía ante él. Pues justo el doble sentido de las categorías como esencias por un lado y principios del ser por otro se había mantenido sin flaquear, limitándose las esencias a evaporarse en conceptos del entendimiento. Pero esta evaporación o subjetivación de las categorías ha progresado cada vez más en el curso del desarrollo de la filosofía del siglo XIX. El resultado está presente en los sistemas de los neokantianos, donde ha desaparecido del todo el lado del objeto de conocimiento independiente y sigue siendo sólo un asunto de la conciencia en el interior de sí misma la relación de conocimiento. Como último miembro de este desarrollo ahí está la concepción de las categorías como meras ficciones.

### *d)* La renovación fenomenológica de la doctrina de las esencias

En el fondo de esta tradición está, sólo malamente escondida por la cambiante terminología, la antigua manera de ver, fundamental, atascada en el camino y que apenas varía ya, según la cual son lo mismo los principios y las esencias. Y tan sólo el trabajo crítico de los nominalistas puso obstáculo al retorno de la antigua ontología de las esencias. La tesis de que los universales sólo existen *in mente* había producido, en efecto, la subjetivación de las categorías.

Pero ¿y si se dejaba caer de nuevo este momento de la crítica? Para ello había más de una razón. La subjetivación de las categorías había conducido, en efecto, a insoportables consecuencias: no faltan por el comienzo de nuestro siglo tendencias escépticas, agnósticas y relativistas que parecían acabar con todas las conquistas. El contragolpe, si es que se quería osar alguno, sólo podía ser un contragolpe radical. Vino de la escuela de Brentano y condujo a la

renovación de la doctrina de la existencia objetiva del reino de las esencias.

Esto no hubiese en sí querido decir mucho, si en la renovación no hubiese caído plena y totalmente a las antiguas esencias la función de principios. Pues con ello se convirtió fácticamente la renovación en una teoría metafísica que se arrogó la decisión de las más importantes cuestiones nucleares en el dominio del problema del conocimiento y del ser. Pero externamente aparecía en un modesto vestido descriptivo —como mera "fenomenología" que exhibía frente a todos los problemas reales la actitud crítica de la ἐποχή. Así es como pudo pasar por ametafísica e inocua. Pero no lo era.

El carácter de la "esencia" en cuanto tal, y por ende también el del ser ideal en general, está aquí tan rigurosamente expreso como ya no lo había estado en ninguna parte de los tiempos de Platón. Hasta la manera de proceder para adueñarse de la esencia hace recordar inmediatamente la visión platónica de las ideas. Pero a la vez está hecho resaltar inequívocamente el carácter de principio, a saber, en la tesis de que justo estas esencias dominan de un cabo a otro lo real. Según esta concepción, los casos singulares reales se rigen en su "ser así" por las esencias, de suerte que siempre y en todo respecto hay detrás de ellos esencias como instancias predeterminantes, o bien que todo lo real "tiene" su esencia ideal (la lleva en su seno y descansa en ella). Solamente por ello puede la intuición esencial obtener del caso singular la esencia prescindiendo de lo "accidental"; este proceder es la reducción fenomenológica. Pero, a la inversa, no tiene, ni mucho menos, todo lo ideal su caso real.

Esto último podría sin duda ser así indiscutiblemente, comoquiera que por lo demás se entendiese el ser ideal, y cualquiera que fuese la medida en que se le atribuyese la función de las categorías. Lo primero, en cambio, no es de ninguna manera desligable de la función predeterminante que sólo puede convenir a genuinos principios. Pero justo esta función en tan estrecho acoplamiento con la manera de ser de las esencias ideales está afectada por una serie de aporías. Estas aporías expresan exactamente la divergencia entre las categorías y el ser ideal; son por ende la línea divisoria en que se muestra diverso del ser ideal el ser de las categorías.

Las aporías mismas nos ocuparán en seguida detalladamente. Pero por adelantado diremos sólo una cosa: si no existiesen, el resultado no podría menos de ser una ordenación muy sencilla como imagen total. Habría entonces un solo reino de lo concreto, el ente real, o sea, el mundo, con su temporalidad, caducidad, cosas materiales e individualidad de éstas. Este reino estaría sometido a prin-

cipios que lo dominarían universalmente, pero cuya dominación se extendería potencialmente también a otras esferas asimismo de índole concreta, caso de haberlas (para hablar con Leibniz, otros "mundos posibles"). El conjunto de tales principios tendría que constituir por su parte un reino de ser ideal.

Esta imagen total responde a la tradición histórica tal cual se la esbozó antes en sus fases capitales. Y justo con esta tradición hay que romper ahora. Pues borra las diferencias entre las categorías y el ser ideal. Y paga la simplificación de la imagen del mundo con el falseamiento de los problemas de ambos lados.

---

## CAPÍTULO 2

## ANULACIÓN DE LA IDENTIFICACIÓN. EL DESLINDE

### *a)* LOS TRES PUNTOS CAPITALES DE LA DISTINCIÓN

Las aporías en que se incurre con la identificación de las categorías y las esencias, son muchas y muy variadas. Y tan variados son los momentos diferenciales buscados. Pero pueden reducirse a unos pocos puntos, los únicos en que radica la decisión. La manera más fácil de exponerlos es partir de lo contrario a ellos, de lo que es indudablemente común a las categorías y a las esencias, o sea, de aquello mismo que ha tentado desde siempre a identificarlas.

Lo común consiste en los siguientes momentos: así las categorías como las esencias son lo "general" e idéntico en la multiplicidad de los casos, se hallan "contenidas" en éstos y pueden obtenerse de ellos por medio del análisis, pero a la vez son también en ellos lo supratemporal, lo supraempírico e independiente del caso singular. En estos puntos de concordancia no hay absolutamente nada que tocar. Tan sólo se pregunta si bastan para la identificación.

Es fácil ver que no bastan. Conciernen a lo que salta inmediatamente a la vista, o sea, a aquello que constituye la común oposición de categorías y esencias a lo real concreto. Al atenerse solamente a esta comunidad, se tenía que contar en ella el reino de los conceptos —como ha sucedido de hecho frecuentemente—, con lo que se traducía la cuestión entera al orden lógico. Pero justo de la relación lógica entre lo general y lo singular es sumamente dudoso si es suficiente para formular la especial relación entre continente y contenido que aquí impera —y tanto para la de las categorías cuanto para la de las esencias.

Frente a ello hay que precisar y considerar los siguientes momentos diferenciales.

1. Del ser ideal es característico el agotarse su contenido en formas, leyes y relaciones. De las categorías en cuanto tales no es ello, en cambio, característico. Las categorías contienen también momentos de otra índole. Entre ellos son los momentos dimensionales y de la índole del sustrato los más importantes. Las categorías no pueden, ya por esta razón, ser, pues, meras esencias.

2. El ente ideal mismo tiene sus categorías especiales. No puede agotarse en los principios, porque es un reino ampliamente ramificado de múltiples especificaciones. En nada altera esto el que su especificación no descienda hasta lo "individual". O expresado de otra manera: el ente ideal tiene ya dentro de sus límites libre espacio para la oposición del principio y lo *concretum*. Sólo los momentos simples y fundamentales de su contenido pueden pretender tener carácter categorial. Todo lo complejo de él "descansa" en esos momentos fundamentales, no de otra suerte que también en el mundo real descansa lo complejo en momentos fundamentales relativamente simples.

3. Las categorías del ser real no coinciden completamente con las del ser ideal. Ni tampoco coinciden completamente las categorías del conocimiento real con las del conocimiento ideal. Cierto que ambos reinos de categorías coinciden parcialmente, y quizá puede decirse: se cubren en tan amplia extensión, que ni siquiera en la investigación científica se tropieza fácilmente con los límites de esta relación. Pero sin embargo no es un cubrirse totalmente. En los dominios límites de lo cognoscible se hace sensible la divergencia. Y como los límites del conocimiento no son límites del ser, es la señal que hace esta relación de límites una señal decisiva.

De estos tres puntos es ya cada uno tomado por sí una prueba plena —sin duda no sobre la base de una enumeración tan sumaria, pero sí cuando se investigan exactamente los pertinentes grupos de fenómenos. Habrá que hacer esta investigación. Sólo con que pueda demostrarse uno de estos puntos, estará despachada la identificación tradicional.

Pero para la demostración basta que puedan señalarse algunas categorías o momentos categoriales de los que no sea exacta la afirmada identificación. Para la refutación de un juicio universal basta justo ya un solo caso que lo contradiga. Pero, naturalmente, sólo puede hacerse la refutación entrando en el análisis categorial mismo. Y como éste es un amplio dominio de investigaciones, en que

no puede osarse entrar antes de despachar las previas cuestiones generales, tiene que permanecer provisionalmente por beneficiar la gran copia del material de prueba. En su lugar sólo pueden entrar provisionalmente ejemplos aislados, que tienen la ventaja de anudar inmediatamente a lo conocido.

Hay que observar a este respecto que lo mismo pasa con los más de los puntos de la previa investigación general en que nos hallamos. En su pleno volumen, únicamente más tarde pueden confirmarse todos. Pero metódicamente fuera, a pesar de ello, falso aplazarlos hasta el fin —y esto querría decir hasta haber dado fin a la teoría de las categorías entera, también la especial—, pues para eso es el campo de trabajo que se extiende ante nosotros un campo harto complicado y de cierto también un campo demasiado poco susceptible de cierre. El orientarse en él resulta, antes bien, únicamente posible haciéndolo previamente abarcable con la vista mediante ciertas discusiones generales. Al hacerlo así es forzoso pagar el precio del peligro de poder sólo de una manera insuficiente demostrar provisionalmente lo uno o lo otro. De otra suerte se quedaría detenido ya a los primeros pasos en la tierra nueva e inaccesible. Comparado con este peligro, es aquél menor.

### *b)* Los límites del carácter formal en las categorías

El primero de los tres puntos aducidos decía que las categorías no se agotan, como las esencias, en los momentos de la forma, la ley y la relación. Esto debía ser propiamente evidente ya por el simple hecho de que desde antiguo se ha puesto junto al reino de las formas la materia (o incluso muchas clases de materias). Tal coordinación no fue expresión de una determinada opinión o de un gusto; la impuso forzosamente el peculiar peso en ser de lo real —en primera línea, de las cosas físicas—, así como la imposibilidad de resolverlo en puros momentos formales. Platón, que no reconocía ningún principio material propiamente tal, se vio, sin embargo, forzado a condensar la espacialidad casi hasta la materialidad; Aristóteles prefirió aceptar en cambio el franco dualismo de la forma y la materia, aunque esta última se sustrajo, por ser algo "alógico", a todo concebirla más precisamente. Y este dualismo de los principios se impuso en los tiempos subsiguientes hasta alcanzar una especie de dominación exclusiva.

Las formas solas no pueden, justo, suministrar todo lo que lo real contiene de determinado categorialmente. No alcanzan a ir más allá de su lado de "ser así". El "ser ahí" ha menester de algo

conformado. En él está entrañado, pues, algo conformable, es decir, algo en sí informe.

Si se hace de "categoría" lo mismo que la μορφή aristotélica, se agota naturalmente sin más en el τί ἦν εἶναι *(essentia)*; y entonces sí se puede designarla como un ser ideal. Éste es, en efecto, radicalmente indiferente a la realidad, es decir, a casos en los que se realice. El ser ideal no necesita materia alguna: se agota en la forma.

Mas en la esencia de las categorías entra el constituir el conjunto de todos los rasgos universales y necesarios de lo *concretum* a que pertenecen. El carácter de principios que tienen quiere decir, justo, que son lo "principal" de lo *concretum*; tienen, pues, que contener y proporcionar lo requerido por la estructura de lo *concretum*. Pero en lo real entra por principio y necesariamente la materialidad; y si lo real no fuese material en sentido físico, tendría que ser alguna otra cosa que presentara tan inequívocamente el carácter de sustrato. No representa a este respecto diferencia alguna el que el sustrato sea único y esté dotado de unidad o se descomponga en una pluralidad de diversos sustratos.

Un sistema de categorías que no contenga de alguna manera el principio de la materia no puede ser el del mundo real dado en la experiencia, al que pertenecemos como seres humanos y en que trascurre nuestra vida. Aristóteles tenía razón: un puro sistema de formas sin materia no puede bastar al mundo real. Pero un sistema de categorías tiene que bastarle. De otra suerte no es, en absoluto, su sistema de categorías.

La consecuencia es: un sistema de categorías del mundo real no puede ser un mero sistema de formas. Tiene que abarcar también la materia; o más justamente, tiene que dar también cuenta del lado material de lo real. Pues tiene que contener todo lo "principal" del mundo. Pero la materialidad del mundo no es en él algo menos principal que las formas y leyes que imperan en él. Esto no significa de ninguna suerte que haya de aceptarse tan sencillamente "la materia" —digamos en el sentido de una materia primigenia— como categoría. Puede, antes bien, mostrarse que en este sentido es algo secundario. Pero esto no altera en nada la situación. Antes bien, tiene entonces la "materia" que resolverse en momentos categoriales, sólo que no en meros momentos formales, pues es, digámoslo una vez más, el contrario de la forma. Pero esto quiere decir: entre los momentos categoriales en que se resuelva tienen que estar necesariamente contenidos algunos momentos de carácter de sustrato.

*c)* EL MOMENTO DE CARÁCTER DE SUSTRATO EN LAS CATEGORÍAS

Para Aristóteles era todo esto todavía más simple. Lo que él quería con su reino de las formas no era ningún reino de las categorías; más bien puede llamárselo un reino de fuerzas motrices. El dualismo de "fuerza y materia" lo prueba con entera claridad, pues es un dualismo de los principios mismos. Hace del reino de las categorías un reino o carente de independencia, o carente de unidad. Pero en este último caso tendría que carecer de unidad el mundo mismo. Pues o se introduce la materia, o se la deja fuera. Si se la deja fuera, se implica un contrarreino de las categorías que resulta enteramente libre de éstas; pero si se la introduce, deja el reino de las categorías de ser homogéneo.

Sin embargo, la falta de homogeneidad es simplemente una consecuencia del supuesto hecho de que las categorías no son nada más que formas. Este supuesto, por su parte, no se apoya en nada más que en la identificación de las categorías y el ser ideal. Y justo éste es el error. Si se abandona la identificación, desaparece también el supuesto y con él la falta de homogeneidad. Un reino de las categorías que contenga la materialidad puede muy bien ser de suyo homogéneo. Pues los momentos de carácter de sustrato pueden estar repartidos en muchas categorías e ingerirse con perfecta armonía entre los momentos de la forma, la ley y la relación. Y pueden perfectamente constituir juntos la materialidad del mundo real. Hay sistemas filosóficos que han buscado una salida en esta dirección. Claramente está entrañado un momento semejante, de carácter de sustrato, en lo ἄπειρον del *Filebo* platónico (como lo ilimitadamente determinable que hay en el fondo de toda determinación); está entrañado en la *extensio* de Descartes, que exactamente entendida no es el espacio, sino la extensión misma. Otra versión es la resolución kantiana de la materia en la relación dinámica de dos fuerzas (atracción y repulsión). Tampoco se agota la categoría de la sustancia de Kant en la "persistencia", sino que mienta lo "persistente" mismo por detrás de la persistencia. Kant recogió plena y totalmente, pues, en la tabla de las categorías, el requerido momento de carácter de sustrato.

Algo semejante a lo que es válido de la materia lo es de todas las categorías dimensionales, o más exactamente, de todos los momentos dimensionales de las categorías. Las dimensiones son, justo, sustratos de posible determinación, siendo por su esencia algo indeterminado que está en el fondo de toda medida especial, de toda relación cuantitativa, de toda gradación. Esto no es de ninguna suerte

válido sólo de las dimensiones del espacio, y de la dimensión del tiempo; es válido también de la serie de los números y del plano de los números complejos. Pero es válido también de todas las direcciones en que hay una gradación física (temperatura, peso, velocidad, fuerza, etc.): en suma, es válido de todo lo que admite diferencias y relaciones cuantitativas.

Muy característico es cómo estos momentos alógicos y amorfos se hacen perceptibles también allí donde se los desconoce o ignora en absoluto. Un buen ejemplo es el gran sistema de las categorías hegelianas. No es el idealismo de la razón lo que absorbe aquí los sustratos de lo real, sino la dialéctica de las categorías mismas: al retornar siempre las inferiores como elementos de las superiores, parecen la materia de éstas. Aparentemente resultan absorbidas por las superiores, pero de hecho permanecen contenidas en ellas como residuos no resueltos. El momento de la resistencia se prolonga así en este proceso de resolución, se condensa y aparece en la contradicción constantemente reiterada. Pues la contradicción no queda resuelta, sino sólo "levantada" en las síntesis superiores. Por lo tanto, subsiste.

---

## CAPÍTULO 3

# LAS CATEGORÍAS DEL SER IDEAL

### *a)* EL PRINCIPIO Y LO "CONCRETUM" DENTRO DEL REINO DE LAS ESENCIAS

En la medida en que la diferencia está en los momentos de carácter de sustrato, puede, pues, decirse: las categorías estarán estrechamente emparentadas con las esencias, coincidirán incluso con ellas en amplia medida, pero no por ello pueden agotarse jamás en ellas. Y por lo tanto, tampoco puede su esfera ser idéntica a la del ser ideal. Sin embargo, muy bien pudiera todo lo que en las categorías tiene carácter de forma o de ley pertenecer al ser ideal. Y entonces fuera asimismo muy bien posible que todo ser ideal tuviera por su parte carácter de categoría.

Pero esto se altera esencialmente tan pronto como se trae a cuenta el segundo punto de las diferencias. Este punto dice que el ser ideal tiene por su parte sus propias categorías, a las que hace frente dentro de él mismo una multiplicidad concreta. Resulta que la gran masa del ser ideal —así del matemático como

también de las esencias y valores —pertenece a lo *concretum*, formando, pues, la contrapartida natural de las categorías. Justo aquí también es el ser categorial exclusivamente el de los principios.

Las categorías no sólo no se agotan, pues, en el ser ideal —porque tienen que satisfacer, antes bien, a la manera de ser de lo real—; sino que también allí donde son de una manera expresa principios de lo ideal, perteneciendo, pues, a su manera de ser y agotándose en ella, son siempre todavía algo más, algo especialmente señalado, no caracterizable por la mera idealidad en cuanto tal. Pero esta otra cosa especialmente señalada de ellas es justo su ser principios. El cual consiste aquí, como en las categorías reales, en ser determinantes (predeterminantes) para un *concretum*. La manera de ser de este último no altera en nada la situación. Ser ideal es una cosa y ser principio de lo ideal es otra.

Esto puede mostrarse en todos los dominios que permiten reconocer en ellos una forma general y leyes extendidas sobre una ancha masa de formaciones complejas y especiales de la manera de ser ideal. Éstas son siempre entonces lo dependiente, aquéllas lo determinante y dominante. En geometría es ello cosa conocida. La gran variedad de las figuras y de las leyes estructurales que les corresponden y que se enuncian como teoremas, forman lo *concretum*. Un triángulo, un polígono regular, una elipse, incluyendo lo que enuncian de ello los teoremas, no son principios, sino que están sometidos a principios que no se identifican con ellos. Tienen ciertamente ser ideal, pero no ser categorial. Mucho más puede designarse como ser categorial lo que enuncia la geometría en sus primeras definiciones y axiomas. Pero también esto está quizá cogido todavía demasiado abajo.

Por detrás de los axiomas se halla aún otra entidad fundamental, el espacio mismo y en cuanto tal. Y en él hay una serie de momentos efectivamente fundamentales, como el de sus dimensiones, la pluralidad de éstas y su relación mutua; además los momentos de la continuidad, la infinitud externa e interna, la homogeneidad, la univocidad de los lugares y la transición continua de las direcciones. Momentos de esta índole forman en sentido propio y riguroso el fundamento categorial de todo ser geométrico, con inclusión de sus ramificaciones y especificaciones. Pero entre ellos y los axiomas (y definiciones) impera ya una relación muy determinada: los axiomas son ya expresión de relaciones espaciales más especiales que tienen por supuesto aquellos momentos fundamentales. Forman, pues, ya la transición de éstos a la multiplicidad concreta de las figuras y de las leyes especiales de éstas.

En la geometría es, pues, claramente visible cómo se destaca enteramente de suyo la diferencia de las categorías respecto de la masa del ser ideal, y ello sin que se traspasen los límites de la esfera y de su manera de ser.

### *b)* El reflejo de la situación en el orden en que se dan las cosas

Lo anterior se confirma plena y totalmente cuando se mira a la manera de darse las figuras y teoremas y se la compara con la del espacio mismo. Lo que es el espacio en cuanto tal y cuáles son sus propiedades fundamentales, únicamente puede hacerse accesible a una reflexión posterior y también históricamente tardía. La intuición inmediata de lo espacial se atiene exclusivamente a lo concreto, a las figuras y las relaciones especiales que imperan en ellas. Inmediatamente dado está aquí, como doquiera en la vida, tan sólo lo especial y complejo; esto contiene sin duda sus categorías, pero no se las ofrece sin más a la intuición.

La manera tradicional de enseñar la geometría pudiera, es cierto, inducir aquí a uno en error. Parece como si mediante el proceder euclídeo de ordenar y probar se redujese la evidencia de los teoremas a la de los axiomas. Pues de hecho parte este proceder de los axiomas para descender a los teoremas, sin admitir como válido en éstos nada que no pueda demostrarse por aquéllos. Pero justamente este proceder no es ni una imagen fiel de la marcha del conocimiento, ni un método de enseñanza libre de objeciones. Pues las verdaderas relaciones son enteramente distintas.

Los axiomas y todo lo que por la posición está emparentado con ellos se hallan muy lejos de ser cognoscibles en primer término. Y exactamente tan alejados se hallan los teoremas sobre las figuras concretas de tener que aguardar a la prueba que los hace evidentes partiendo de los axiomas. La prueba es, antes bien, un proceder posterior de control y de enlace. Si hay en la geometría algo que tenga evidencia inmediata e intuitiva, son justamente ciertos teoremas sobre las figuras más simples. De esta índole son, por ejemplo, las leyes del triángulo o en general las más de las leyes de las figuras rectilíneas y otras varias cosas todavía. Cierto que no son visibles para cualquiera en cualquier grado de desarrollo del pensar geométrico, pero sí para cualquiera que lo haya llevado hasta entender de qué se trata realmente en ellas. Solamente por ello existe la posibilidad de hacérselas evidentes yendo de la mano del dibujarlas.

De proposiciones de índole más complicada no es exacto, ciertamente, sin más lo anterior, o sólo lo es en casos de una capacidad de intuición geométrica ampliamente cultivada. Y finalmente, a partir de cierta altura de la complejidad, cesaría toda intuitividad. Pero esto no altera en nada la situación fundamental frente a los axiomas, ni mucho menos frente a los momentos fundamentales, categoriales, del espacio. La intuición inmediata está en la geometría limitada patentemente a formaciones y leyes de una cierta altura media. Sólo relaciones espaciales de relativa sencillez, pero de ninguna suerte los elementos más simples de ellas, constituyen la esfera primaria de lo dado; desde ellas hacia arriba y hacia abajo se mueve la aprehensión mediata, sacando consecuencias sobre la base de lo dado. Hacia atrás infiere sus supuestos y hacia delante infiere lo demás que depende de ello. Pero mientras que hacia delante sólo disminuye la evidencia inmediata por obra de la complejidad de las formaciones y los límites del abarcar con la vista, se estrecha hacia atrás por una razón enteramente distinta, a saber, porque reside en la esencia de todos los principios y de todo lo que les es cercano, desaparecer detrás de lo *concretum* y sólo por medio del análisis de esto último poder hacerse visibles.

La inferencia analítica y regresiva de que aquí se habla forma en todos los dominios de objetos el acceso a las categorías. Pero como esta inferencia es tan fácil de mostrar en la geometría, es evidente gracias a ella que también aquí hay la oposición del principio y lo *concretum*, y que la hay dentro de la esfera del ser a que pertenecen las figuras y sus leyes.

Si se concibe la geometría como una única y grande exposición de la esencia del espacio, no es lo primero de la exposición lo primero y más fundamental del espacio, sino algo secundario y dependiente. Pero los axiomas hacia los que avanza están ya muy cerca de lo primero. La "prueba" euclidiana no es, en verdad, ninguna prueba —para lo evidente de suyo no sería menester de prueba—, sino la reconstrucción de la dependencia óntico-ideal misma tal cual impera universalmente de lo fundamental a lo secundario. La "prueba" sigue la *ratio essendi*, mientras que el camino del conocimiento corre en dirección opuesta.

Ello se confirma también históricamente al haberse encontrado los axiomas más tarde que aquellos grupos de teoremas intermedios. Y una prueba, todavía más contundente por el ejemplo es la discusión en torno a la axiomática, que además es en general tardía, mientras que lo más especial se mantiene en conjunto indiscutido. Pero la esencia fundamental, categorial, del espacio, que está toda-

vía por encima de los axiomas, sólo muy secundaria y mediatamente se roza en la geometría.

### c) Las esencias y sus categorías

Lo que es válido de la geometría se reitera con su pleno volumen en todos los dominios de objetos matemáticos. Los números son formaciones ideales, pero no son categorías. Antes bien, "tienen" sus categorías, en las que descansan. Así reside claramente en el fondo de todos ellos el continuo de la serie de los números, dentro del cual es cada "paso" un número real; lo mismo es válido de la unidad y la pluralidad, la finitud y la infinitud, etc. Nadie identificará tales fundamentos ónticos de los números con los números mismos. Son algo distinto de éstos: sus principios.

Pero la situación es mucho más general todavía. Pues cosa semejante pasa también con las "esencias" en sentido estricto, que partiendo de los casos reales pueden "dejarse fuera del paréntesis". Ya la manera descriptiva de destacarlas prueba que son un *concretum* o momentos de uno. Lo que aquí se hace consciente y se destaca en una fórmula tampoco rebasa casi nunca los límites de la intuitividad. Las más de las veces se reduce a enunciar generalizado lo que resulta "visible" en el fenómeno. Y por tanto no son estas "esencias", en ningún caso, categorías.

Cuando el análisis de actos destaca determinadas formas del carácter, de la actividad, de la atención o de la contemplación artística, señala las distintas especies de la relación con el objeto, así como las estructuras del comportamiento interno, las diferencias de otras estructuras semejantes, señala los grados de participación del yo, de arrojo, de entrega o distancia a la cosa, etc. Éstos son puros momentos esenciales, situados mucho más acá de los casos reales y por ende desligables de éstos. Pero por esta causa no son categorías, exactamente como tampoco lo son los triángulos o las elipses. Antes bien, estas estructuras esenciales así destacadas y apresables ahora en su idealidad forman de nuevo un *concretum* de suyo múltiple que descansa en ciertos fundamentos. Y sólo estos fundamentos tienen derecho al lugar aparte de categorías.

Cierto, dónde residan y cuál sea su aspecto, es una cuestión difícil. En estos dominios de la investigación de esencias no estamos en la feliz situación de poder dirigir la vista a un sistema del saber preparado durante siglos y ampliamente desarrollado que nos hiciese una señal indicativa del lugar donde buscar las categorías correspondientes —tal cual lo conocemos por las ciencias matemáticas.

Aquí no se podrá todavía en mucho tiempo poner con bastante firmeza el pie en lo concreto para desde esto y yendo "hacia atrás" llegar a los primeros fundamentos, a la manera como en la geometría puede llegarse a los rasgos fundamentales de la esencia del espacio. Aquí se está todavía en casi todas las direcciones ante una tierra nueva de la investigación, y tienen que abrirse primero los caminos para llegar a aprehender las circunstancias más cercanas.

Pero dada la índole del material que se ofrece, no puede estar sujeto a duda alguna que también aquí tiene que haber en el fondo por todas partes ciertas categorías, e igualmente que éstas tienen que ser susceptibles de investigación dentro de ciertos límites. Para ello se presentarán todavía puntos de apoyo en el análisis de las categorías especiales. Más aún, se siente su estar detrás ya a través del simple análisis de las esencias; su imperio se denuncia en ciertas universales homogeneidades de las esencias y leyes de éstas. Así, por ejemplo, podría creerse reconocer por detrás de la multiplicidad de las esencias de actos, en la ley de la intencionalidad, un fundamental momento categorial. A la sazón, es cierto, podrían tales inferencias ser prematuras.

También aquí se verifica la ley de que inmediatmente apresables no son las categorías mismas, sino sólo su *concretum*. Las esencias que pueden dejarse inmediatmente fuera de paréntesis sólo son accesibles a un método tan sencillo porque son un *concretum*. Con categorías no puede esperarse que el juego sea tan fácil.

No hay que olvidar a este respecto, además, que no todo lo destacado por una reducción "fenomenológica" tiene ya por ello el carácter de ser ideal. Los fenómenos en cuanto tales son ante todo aspectos externos del ente —también del ideal— que están transidos de muchas clases de adiciones procedentes de la manera de aprehenderlos. Y estas adiciones de ninguna suerte se dejan diferenciar sin más de los genuinos rasgos esenciales de la cosa, teniendo, antes bien, ellos mismos un "ser así" objetivo-fenoménico. Pero no todo "ser así" fenoménico, ni aunque esté elevado a la más rigurosa generalidad, es un genuino ser ideal.

### *d)* Perspectiva. Los valores y sus categorías

No puede cerrarse el capítulo de las esencias y sus categorías sin echar una mirada al reino de los valores, perteneciente al ser ideal, si bien aquí encuentra su límite el problema ontológico, que forma sólo ya una especie de marco. También aquí se está, empero, ante una multiplicidad concreta dentro de la cual se abre, lo mismo que

en el reino de las esencias, la perspectiva de los primeros principios. Es decir, se reitera la relación del principio y lo *concretum*.

Cierto que aquí se está por lo que respecta a las categorías en una situación todavía más desfavorable: aquí casi no ha conducido todavía el análisis a las alturas en que tienen que residir. Todo lo que puede decirse es esto: los valores, que pueden extraerse de la índole peculiar de los actos de valoración o de toma de posición y apresarse descriptivamente, deben designarse sin excepción como estructuras altamente concretas y complejas. En cambio, no está sujeto a duda alguna que detrás de ellos se hallan ciertos fundamentos o categorías axiológicas. No se trata de una inferencia por analogía, como podría sugerirlo el paralelismo de la situación con otros dominios del ser ideal. Sale a luz, antes bien, en las leyes de ciertos grupos de valores, o en la peculiar referencia esencial de unos a otros —si bien no cabe explicar esta referencia, sino sólo hacer constar su existencia—, una relación fundamental de índole peculiar que indica indesconociblemente el imperar de categorías generales. Aquí entra en cuenta, por ejemplo, la ley, a primera vista sumamente paradójica, pero indiscutible, de los valores morales, según la cual éstos son para actos de determinada índole perfectamente realizables, pero no directamente anhelables; o pueden convenir perfectamente al acto como cualidades de valor, pero no a la vez cernerse ante él como fines suyos. Otro ejemplo sería la relación de fundamentación existente entre los valores de bienes y los valores morales. De tales leyes puede enumerarse toda una serie. Pero su existencia es apenas concebible de otra manera que por la de rasgos generales y fundamentales, categoriales, del ser valioso que estarían detrás de ellas y aguardan todavía que se los descubra.

Una prueba más de la relación entre el principio y lo *concretum* dentro de la esfera del valor reside en el problema del "bien moral" como valor fundamental de todos los valores éticos. Este valor fundamental ha sido, desde la doctrina de la "idea del bien" de Platón, objeto de los más serios esfuerzos filosóficos. Tendría que desempeñar por derecho propio entre los valores morales el papel de un principio sustentante de todos ellos (no de otra suerte que la esencia categorial del espacio entre las formaciones y leyes geométricas). Pero lo peculiar es que de ninguna manera puede indicarse en general el contenido del bien. Siempre aquí, o se lo ha sustituido por un valor más especial, como hace toda moral positiva, o se ha postulado meramente el principio, sin determinarlo más precisamente, o se ha formado su concepto vacío, como en Platón.

La mejor manera de acercarse a él consiste en describir y compa-

rar los múltiples valores especiales que tienen que estar contenidos "bajo él" y en poner de manifiesto las relaciones entre ellos y las leyes de estas relaciones. Entonces se tropieza al menos con una perspectiva dotada de unidad en cuyo término resulta visible, como en un punto de convergencia, el lugar lógico del bien. Pero tampoco así se apresa su contenido propio, pues no es posible desarrollar la construcción de la perspectiva hasta su término. Sólo se podría desarrollarla siguiendo la marcha de la visión concreta de los valores. Pero esta visión no admite violencia. Tiene su propia ley —la de una lenta marcha histórica que no admite anticipaciones.

---

## CAPÍTULO 4

## EXCEDENTE DE CONTENIDO DE LAS CATEGORÍAS REALES

### *a)* TRASFONDO CATEGORIAL DE LA DIFERENCIA DE LAS ESFERAS

La tesis de que las categorías en cuanto tales no son ser ideal ha quedado asegurada en dos direcciones. Primeramente, contienen momentos de carácter de sustrato, que son enteramente heterogéneos a la manera de ser ideal. Pero, en segundo lugar, se mostró que dentro del ser ideal se destacan todavía del *concretum* categorías; el carácter de principio de estas "categorías ideales" —como puede llamárselas— no se agota, precisamente, en su idealidad.

A estos dos puntos de diferencia se añade ahora como tercero que tampoco las categorías reales coinciden universalmente, de ninguna suerte, con las categorías ideales, sino que en varios rasgos presentan un contenido propio, no trasferible a las ideales. Las categorías de lo real estarán todo lo emparentadas que se quiera con las esencias, coincidirán con los principios de éstas en amplia medida; pero no pueden agotarse en estos principios, porque son categorías de otra esfera del ser y tienen que responder de lo que haya de principal en esta otra esfera en cuanto otra.

Esta situación está simplemente velada por el hecho de que dentro de los límites de lo cognoscible —y esto en ambas esferas del ser tan sólo un sector de la concreta plenitud de objetos— es de hecho amplia la coincidencia de las categorías de ambas partes. Esto resulta también muy comprensible cuando se considera que la cognoscibilidad de lo real está condicionada muy esencialmente, en la medida en que descansa en el factor apriorístico del conocimien-

to, por la relación entre las categorías reales y las ideales: lo que a su vez tiene su razón de ser en el hecho de que las últimas están contenidas casi íntegramente en las categorías del conocimiento. La complicada relación que impera aquí entre las tres clases de categorías —las de lo real, las de lo ideal y las del conocimiento— constituye uno de esos problemas fundamentales del conocimiento que únicamente del análisis ontológico de las categorías pueden esperar una aclaración radical. El resultado no puede, pues, anticiparse aquí. Por el momento tienen que bastar consideraciones de principio. Y éstas también bastan para hacer comprensible cómo se velan los límites de aquella coincidencia.[1]

Por esta relación no hay, pues, que dejarse inducir en error. Sólo salta tan perentoriamente a la vista por ser en general exacta del sector cognoscible del mundo y resultar difícil toda argumentación sobre el contenido situado más allá de él. Pero mirando más de cerca, se hace sentir la divergencia entre las categorías reales y las ideales ya en los límites de lo cognoscible, si bien no llama la atención y ha menester de que se la muestre especialmente.

Pero el simple hecho de la divergencia de los dos reinos de categorías estaría propiamente fuera de toda cuestión antes de todo mostrarlo. De otra suerte, en efecto, no podrían en absoluto ser diversos en su multiplicidad concreta los dos reinos del ente. Reflexiónese: un sistema de categorías, entendido como íntegro (no como lo conoce el hombre, en algunos sectores), predetermina también íntegramente su *concretum;* suministra todo lo que hay en él sólo con que tenga algo de principal, incluyendo sus momentos de carácter de sustrato (cap. 2, *b* y *c*). A toda heterogeneidad en lo *concretum* tiene que corresponder una heterogeneidad de las categorías. Si, pues, el mundo real está constituido en rasgos esenciales de distinta forma que el reino del ser ideal, tienen que existir necesariamente diferencias también en los respectivos sistemas de categorías. Hasta qué punto puedan señalarse es, por el contrario, una cuestión enteramente distinta. Las categorías no son, en general, cognoscibles en la misma medida que lo *concretum* que predeterminan. Pero la divergencia de los sistemas en cuanto tal es fundamentalmente visible, aun sin que se muestren diferencias especiales. Justo para ello basta la profunda diversidad de las regiones del ser.

Los sistemas de categorías forman el trasfondo de las esferas del

[1] Acerca de la situación gnoscológica tengo que remitir en este lugar a la exposición hecha en *Grunzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* 4ª ed., Berlín, 1949, caps. 73 y 74.

ser y de las respectivas maneras de ser. Las diferencias esenciales que éstas exhiben no pueden menos de reflejarse de alguna forma en aquéllas, aun cuando nos esturbie este reflejarse la estrechez del saber de todo estado de cosas categoriales. Pues tiene que descansar ya en la diferencia de los sistemas de categorías.

### b) Los momentos modales y los sustanciales

Ahora bien, además de lo anterior pueden mostrarse perfectamente asimismo diferencias en determinadas categorías y grupos de ellas. La manera más fácil de tropezar con ellas consiste en partir de las diferencias en los respectivos *concreta*.

Los ejemplos más decisivos de ellas están en las categorías modales, cuya peculiaridad es precisamente y en general el descansar en ellas la manera de ser en cuanto tal; mas en la manera de ser reside la diferencia capital entre lo real y lo ideal. La posibilidad esencial es una posibilidad distinta de la posibilidad real. Para aquélla basta ya la simple falta de contradicción, para ésta se requiere una larga serie de condiciones reales cuya totalidad tiene que estar reunida hasta el último miembro. La necesidad esencial se agota en la subordinación de lo especial a lo general, y lo especial del caso resulta contingente visto desde ella; la necesidad real es, por el contrario, justamente la del caso singular en su *nunc* único, dependiente de la disposición total de las circunstancias reales del caso. Pero absolutamente incomparables son la efectividad real y la esencial. Esta última existe ya de derecho allí donde ocurre la mera posibilidad esencial (falta de contradicción); la primera descansa, en cambio, sobre la mutua compenetración de la plena posibilidad real y necesidad real. Por eso son posibles en el reino de las esencias un número infinito de cosas que no son realmente posibles. En lo real no es posible nada que no sea efectivo.[2]

El análisis modal se halla en estado de demostrar con toda exactitud las tesis anteriores, así como de añadirles una larga serie de otras en que resulta desplegable la fundamental diferencia de estructura modal entre la idealidad y la realidad. El peso de sus consecuencias, ampliamente ramificadas, es tanto mayor cuanto que todos los descubrimientos de esta índole se hallan aún más acá del contenido especial. Por esta causa son también independientes de

[2] La investigación que pone en claro tal estado de cosas se desarrolla en esta *Ontología*. II: *Posibilidad y Efectividad*. Aquí tiene que darse por supuesta en toda su extensión. En particular son pertinentes aquí sus capítulos 18-21, 24 y 41-44.

la coincidencia entre los contenidos de las esferas y sus categoría constitutivas; independientes, pues, también de los límites de l coincidencia.

Podrían citarse aquí, además, aquellos mismos momentos de ca rácter de sustrato que ya antes (en el primer punto de las diferen cias) se caracterizaron como extraños a todo ser ideal. Pesan naturalmente aquí lo mismo que allí; pues son puros momentos de las categorías reales y constituyen una diferencia tangible entre éstas y las ideales. Pero de más peso es aún que, incluso prescindiendo de ellos, cabe señalar una multitud de momentos reales específicos que no tienen nada análogo en las categorías esenciales.

Los dos miembros más conocidos de la tabla kantiana de las categorías, la sustancia y la causalidad, son convincentes ejemplos de ello. En la sustancia no se trata de ninguna suerte, en efecto, meramente de un sustrato, sino de la persistencia en medio del flujo de la alteración. La sustancia es lo que "se mantiene" en medio del cambio de los estados, aquello que en la corriente de los sucesos resiste a la caducidad. Esta relación dinámica sólo puede ocurrir en el mundo real; pues supone el dinamismo de los sucesos mismos, pero éste es extraño de raíz al ser ideal. Por otra parte, la inalterabilidad de las esencias no tiene nada que ver con la sustancialidad; su intangibilidad para el nacer y perecer descansa en su intemporalidad.

Y parecido es con la causalidad. Si ésta no fuese nada más que una ley —la "ley" causal—, sería apresable de cierto también como esencia; pero no consiste en esto solo. Es, antes bien, la serie dinámica de los estadios del proceso en tanto éstos se producen unos a otros o pasan unos a otros. Es el nexo sin solución de continuidad que enlaza lo temporalmente separado en una dependencia unívoca e irreversible, siendo así lo único que hace posible la unidad de un proceso total. Algo semejante es en el reino sin dinamicidad del ser ideal cosa de imposibilidad. Allí hay ciertamente otras formas de predeterminación y dependencia, pero no causalidad.

No se objete contra ello que tiene que haber, con todo, también una "esencia" de la sustancia y de la causalidad. Con ello se altera el concepto de esencia. Pues como de suyo se comprende no es este concepto un concepto fijo, dada la multiplicidad de la terminología filosófica. Fácilmente puede rebajárselo al nivel de un simple medio metódico de destacar lo general en lo especial; pero entonces ya no es apropiado para caracterizar ontológicamente la manera de ser del ser ideal. Fuera de esto, tampoco se agotan, ni mucho menos, los señalados momentos reales específicos de la sustancialidad

y la causalidad en semejantes "esencias" abstractas; escapan a ellas, hágase lo que se haga por meterlos en ellas. Como quiera que se entienda, pues, la "esencia" de semejantes categorías, sólo lo inesencial de éstas se apresa con ella. El sentido de la "esencia" se vuelve de un vuelco en su contrario.

### c) La temporalidad como frontera categorial. La espacialidad

Detrás de la persistencia y de la ininterrumpida secuencia del causar está algo mucho más fundamental, que distingue las categorías reales todavía más radicalmente de los ideales: la temporalidad. Persistencia y cambio, causar y ser causado son cosas que sólo hay en el flujo del tiempo. Pero éste es peculiar de lo real exclusivamente. Él constituye muy propiamente, y con todo lo tangible de un verdadero dato, la diferencia de lo real respecto de lo ideal. Es por lo menos el lado más conocido y por decirlo así más popular de esta diferencia.

Las esencias pasan desde antiguo y con razón por lo intemporal. Por esta causa se las ha declarado entes en el más alto sentido; pues no están sujetas a la caducidad. Esta exención aparecía como sublime eternidad. Por el contrario, lo real —y en toda su extensión, incluyendo lo real psíquico y espiritual— está sometido al nacer y perecer. Y mientras se pusieron estos dos momentos del proceso, y con ellos el devenir en general, en oposición al ser, tenía que parecer todo lo que deviene, por mor de su sumisión al tiempo, ente tan sólo en un sentido impropio.

Si en esta antiquísima contraposición se dejan caer la tradicional estrechez del concepto del ser y el juicio de valor en favor de lo ideal, queda como residuo la clara intuición de que en la temporalidad en cuanto tal se separa radicalmente del reino de las esencias el mundo real. En el tiempo tenemos el ejemplo de una pura categoría real a la que entre las categorías ideales no corresponde nada que en algo le sea comparable.

Pero también aquí hay que hacer frente a la misma mala inteligencia que en la sustancia. Pues naturalmente también puede hablarse de una esencia ideal del tiempo en el mismo sentido en que se habla de las esencias especiales de procesos temporales, por ejemplo, de "esencias de actos". Y naturalmente se encontrará también siempre la esencia general del tiempo en estas esencias especiales; pues los actos mismos son psíquicamente reales y sólo sus esencias son supratemporales. En ello no hay ningún contrasentido: las esencias de algo temporal no necesitan ser ellas mismas temporales.

Si no fuera así, no podría ningún rasgo esencial ser rasgo de algo temporal; y entonces no sólo serían diversos el ser ideal y el real, sino que estarían divididos el uno del otro, existiendo un *chorismós* que no podría menos de anular el sentido de su conexión. Pero tal no es su relación, y ya los más antiguos defensores del ser de las ideas sabían muy exactamente que no es así. La unidad del mundo no resulta desgarrada en dos mundos por la dualidad de las maneras de ser.

La temporalidad es ciertamente un momento esencial de todo acto, pero no es un momento categorial de las esencias de los actos. O dicho de otra manera, el tiempo pertenece ciertamente a los momentos del contenido abarcado por estas esencias, pero no es ningún momento estructural de las esencias en cuanto tales. El ser de la esencia de algo temporal no es un ser temporal; es en todo tiempo y sin embargo y al par en ningún tiempo. Es, pues, indiferente a la determinación temporal de los casos reales que abarca. No indiferente lo es sólo a que los casos reales sean temporales y tengan su particular lugar, secuencia y duración en el tiempo.

La temporalidad forma, por tanto, una clara frontera categorial de lo real y lo ideal, y justo con ello también de los respectivos sistemas de categorías. Las categorías ideales no contienen, en absoluto, el principio del tiempo. Pero entre las categorías reales es este principio uno de los momentos fundamentales que corre a través de todos los grados y estratos y sobre el que se elevan las formas más especiales de lo real: el devenir, la persistencia, la secuencia, el proceso —y así sucesivamente, hasta las más altas manifestaciones de la vida humana y de su historia.

Sería cosa de pensar ahora que del espacio tendría que ser válido algo semejante. Pues fácil es ver que las esencias son tan escasamente algo espacial como algo temporal. Pero la diferencia es que hay muy ciertamente lo real que no es espacial: el reino entero de la vida psíquica y espiritual es el de un ser inespacial, aunque comparta la temporalidad con lo físico y lo orgánico. Sólo los estratos inferiores de lo real son espaciales, mientras que temporales lo son todos. Por eso es la temporalidad una categoría verdaderamente característica de lo real, pero la espacialidad no. Aquélla alcanza hasta las mayores alturas del mundo real, y el límite de su alcance es a la vez su límite. La espacialidad, en cambio, se interrumpe a media altura.

Y, por otra parte, ni siquiera dentro de esta limitación es una categoría real específica. Pues hay el espacio geométrico puro, el espacio ideal, junto al espacio real. Las figuras geométricas sólo

tienen, siendo las formaciones generales que son, un ser ideal en el espacio ideal; su ser espaciales es un característico ser en todas partes y en ninguna, lo que en el espacio real es cosa de imposibilidad. El espacio ideal no es, además, ni necesariamente tridimensional, ni euclídeo; es lo general de los posibles "espacios", mientras que el espacio real es uno y sólo puede estar constituido de una forma.

Una frontera con el ser ideal no se gana, pues, en la categoría del espacio. Pero, en cambio, sí es el espacio real estrictamente tomado en cuanto tal una categoría real específica (si bien sólo una de los estratos reales inferiores); y dentro de esta restricción puede considerárselo también como un momento fácilmente apresable de las diferencias entre el sistema de las categorías reales y el de las ideales.

### *d)* La categoría real de la individualidad. Consecuencias

Como un segundo momento fronterizo de lo real puede mencionarse junto al tiempo la individualidad. Todo ser ideal es general y todo ser real es individual e individual en el sentido más riguroso: único y existente una sola vez. Hay en el mundo real, sin duda, para todo, lo semejante, lo análogo, incluso con frecuencia lo absolutamente indiscernible para la capacidad humana; pero no hay lo mismo por segunda vez. Cada caso existe una sola vez.

No como si no hubiese en el mundo real nada general. En todos los casos, aun los de índole más única, hay lo homogéneo con otros casos, lo que siempre se repite, lo regular según ley. Pero esto que hay de general en lo real no es independiente, existiendo sólo "en" los casos reales. De éstos sólo es aislable en la abstracción, y aquí no tiene realidad —exactamente como tampoco tiene realidad en el ser ideal (donde todo es general). Puede, pues, formularse la cosa brevemente así: realidad la tiene lo general sólo "en" lo individual (*cf. infra*, cap. 37 *d* y *e*).

Lo general es una categoría común a las dos esferas del ser; tan sólo es en el ser ideal la dominante, en el real una categoría subordinada. La individualidad, por el contrario, es exclusivamente categoría real; en el reino de las esencias no hay nada individual. En la individualidad se separan, pues, radicalmente no sólo las dos esferas del ser, sino también sus sistemas de categorías.

Aquí está también la razón por la que desde los antiguos tiempos se puso la individualidad en unión con la materialidad. La reducción aristotélica de lo individual en cuanto tal a la materia es sin

duda insostenible, pues no es exacta de la individualidad psíquica ni de la espiritual; pero comprendió el problema en su raíz, si bien sólo en la región de las cosas materiales. Igualmente característica es la interpretación posterior de la "individuación" como función del espacio y el tiempo. Ha tirado, sin duda, asimismo demasiado corto respecto de la espacialidad, pues ésta sólo se extiende a los estratos inferiores de lo real; pero ha dado muy exactamente en el problema con el papel que ha atribuido a la temporalidad. Pues de hecho es todo lo temporal existente una sola vez y único, y todo lo que es único es temporal.

Un fundamental errar el problema se entraña, por el contrario, en las teorías que quieren entender la individualidad como un contenido puramente cualitativo, a saber, como la mera complejidad de la forma, que iría hasta lo infinito. Cierto que hay la continua diferenciación de la forma de la *essentia* hasta la *haecceitas*, como enseñaba Duns Escoto, y hay asimismo la "idea" de lo individual, como la divisaba Leibniz. Pero en ninguna de las dos hay una garantía del ser único de lo real. La idea de lo individual no es una idea individual: el que haya sólo un único caso real que caiga bajo ella no estriba en ella, sino en la estructura del mundo real, en tanto éste se halla constituido de tal forma que nunca produce por segunda vez lo cualitativo exactamente igual. Justo la individualidad en cuanto tal no se agota nunca en una mera estructura. Por eso resulta extraña al ser ideal. Pero, por otra parte, no pertenecen a ella meramente momentos de carácter de sustrato, ni tampoco meramente los momentos dimensionales de lo real (los lugares en el espacio y en el tiempo), sino, siempre también la totalidad del orden real, que es él mismo un orden único, en el que todo lo particular es único por la forma de estar inserto en él.

Si se reflexiona, pues, en que toda cosa material en su lugar, todo suceso en su condicionamiento y vinculaciones existentes una sola vez, todo ser humano y todo humano destino en sus circunstancias vitales, tiene individualidad, resultará abrumadoramente claro cuánto la fundamental diferencia del ser real respecto del ideal tiene sus raíces en las categorías. No sirve de nada que un reino de las esencias admita una diferenciación infinita y por decirlo así deje abierto libre espacio para una individualidad cualitativa. Le faltan las únicas categorías en razón de las cuales puede existir lo efectivamente único y existente una sola vez.

La consecuencia de toda la investigación tal cual se ha desarrollado hasta aquí puede, según esto, resumirse así. Es un error fatal

entender las categorías a la manera del ser ideal. Las categorías parecerán, hasta donde lo admitan las circunstancias ónticas, emparentadas con las esencias; pero no por esta causa pueden agotarse nunca en éstas, ni su sistema puede ser un sistema del ser ideal. Únicamente librándose del prejuicio histórico que llevó a cabo aquí una identificación, resulta posible perseguir la índole peculiar de la armazón categorial de la estructura del mundo real.

Pero además de la anterior se ha hecho notar otra consecuencia, afirmativa. Las categorías del ser ideal y las del real sólo coinciden parcialmente; ambas esferas del ser tienen sus propias categorías. Y de aquí resulta ineludiblemente para el análisis categorial la tarea de perseguir esta diferencia también en detalle. Pues ahora se trata de examinar en cada categoría hasta qué punto y con cuáles de sus momentos está coordinada al mundo real, con cuáles al reino de las esencias, pero también con cuáles de sus momentos une ambos.

## Sección II

# CONCEPCIONES Y ERRORES ONTOLÓGICOS

## Capítulo 5

## VALOR DIDÁCTICO DE LOS PREJUICIOS

### *a)* El enigma no dominado de la "participación"

Mas si no pueden entenderse las categorías por analogía con las esencias, no siendo su carácter de generalidad el adecuado para aclarar lo que son propiamente, hay que retroceder al otro lado de su esencia: al carácter de principios. De él ya se mostró que consiste en una determinada forma de la predeterminación. Pero ¿en cuál? ¿Cómo predeterminan propiamente las categorías su *concretum*? Y ¿cómo está en general constituida su relación con lo *concretum*?

Patentemente, no predeterminan como causas, ni tampoco como razones, ni mucho menos como fines. Tampoco basta aquí ninguna otra de las formas de predeterminación conocidas. Pero si se describe la relación como la función "constituyente" de las categorías, no se hace nada más que expresar el "determinar" en general, sin aclarar su forma especial. Pues en sentido kantiano, como "síntesis", no puede entenderse; la síntesis convendría en el mejor de los casos a las categorías del conocimiento, en tanto se les enfrente un material inconexo de conocimiento (lo que ya gnoseológicamente tiene sus dificultades), pero en ningún caso a las categorías del ser.

La filosofía platónica apresó esta relación partiendo de lo *concretum*: como una relación de "participación" de las cosas en las "ideas". Pero quedó indeterminado en qué consistiría la participación y cómo funcionaría. Y a esta indeterminación se ligó una serie de aporías cuya multitud y profundidad sin fondo únicamente se presentó poco a poco. La discusión sobre ellas empezó ya en las mismas obras de Platón y continuó hasta dentro de la edad moderna. Casi cada sistema metafísico ha aportado una nueva concepción de la relación y con ella una nueva concepción de los principios mismos. La historia de la metafísica desde la Antigüedad consiste muy esencialmente en la variación de estas concepciones. Y puede decirse que en la larga serie de las últimas se ha probado la suerte, por decirlo así, de una muchedumbre de ideas metafísicas.

El resultado es la multitud de consecuencias que pueden abarcarse con la vista y forman un arsenal de experiencia filosófica —igualmente fundamental e instructivo en sus errores y extravíos que en las ideas positivas logradas.

La identificación de los principios con las "esencias" —que ha quedado cabalmente discutida y rechazada en los capítulos de la sección anterior— es sin duda la tesis ontológica históricamente más significativa que trató de resolver el enigma de la "participación" y de la predeterminación categorial. Pero unida a ella iba la otra tesis de que las mismas esencias son a la vez principios conceptuales del pensar o principios gnoseológicos del entendimiento. Sobre tal base pudo edificarse una imagen apriorística del mundo de singular rotundidad.

Es de interés hacer constar que los momentos fundamentales de esta imagen del mundo no son de origen teológico-cristiano, sino antiguo. Están en el apriorismo platónico de las ideas y en la autonomía aristotélica de lo lógico. Ambas cosas forman una peligrosa base de la ontología que impulsa casi forzosamente a determinados exclusivismos. Pero en aquellos siglos en que a la metafísica le importaban más Dios y el alma que la naturaleza y la vida humana, tenían necesariamente que consolidarse y hacerse dogmáticos. Si se quiere ir a la raíz de la ontología de los conceptos convertida en deductiva y casi petrificada —es decir, no investigar simplemente sus "motivos" o las incitaciones recibidas de la idea del mundo (lo que es ciertamente fecundo para la historia del espíritu, mas para la filosofía carece de valor), sino sacar a la luz el verdadero contenido de sus supuestos y prejuicios—, no basta mirar con lupa las formulaciones escolásticas. Hay que retroceder más, a las fuentes de los antiguos. En ellas está contenido ya prácticamente todo lo que la ontología medieval trajo consigo a lo largo de siglos en materia de supuestos fértiles y limpios de error.

Este estado de cosas histórico-sistemático no lo vieron los modernos iniciadores de la crítica y de la idea del método. Por eso tampoco llegaron de ninguna suerte con su crítica hasta el verdadero fundamento de la ontología antigua; no notaron la debilidad de aquella identificación y aquel apriorismo de los conceptos, y su propio pensar siguió siendo, en el fondo, de ontología de los conceptos, a pesar de haber acogido con todo entusiasmo los impulsos de la nueva ciencia natural. Ni siquiera la nueva teoría del conocimiento oriunda de aquellos impulsos supo soltarse de las cadenas; con toda la belicosa osadía de su avance, dejó invicto a sus espaldas al viejo enemigo al que decía aplastar. Los *simplices* de Descartes,

aunque orientándose en cuanto al contenido por los dominios de problemas recién abiertos, siguen por la manera de estar concebidos pareciéndose hasta la confusión a las viejas *essentiae*. Leibniz trata incluso de volver a enlazar con ellas y las subraya terminológicamente. Y todavía Kant afirma tenaz y expresamente en los "conceptos del entendimiento" el carácter de la función lógica.

### *b)* Necesidad de una "crítica" más radical

En Kant es ello ciertamente tan sólo una débil reliquia. Pero sin embargo no es ningún azar que la *Crítica de la Razón Pura* apenas contenga entre sus tesis capitales una que esté dirigida en serio contra la vieja ontología. La polémica contra las formas sustanciales ya no está viva aquí y la doctrina del fenómeno y la cosa en sí no pugna con la ontología. Repulsa directa la encuentra sólo el proceder dogmático-deductivo. Pero esta repulsa no es nueva, habiéndola desarrollado ya de la manera más radical los nominalistas.

La "crítica" en sentido destructivo sólo se dirige contra la psicología y la teología racionales. Ya en la cosmología prepondera la tendencia positiva. Sobre todo, las restricciones críticas que se hacen en la Estética y la Analítica trascendentales son mucho más apropiadas para consolidar lo conocido que para derribarlo. Únicamente las exageraciones neokantianas del idealismo teorético han hecho desconocer esta situación. Fue una consecuencia de la infructuosa agudización de la especulación de "posiciones" el que ya no se fuera capaz de apreciar debidamente el simple reconocimiento de la "realidad empírica" en Kant. En el fondo no está el "idealismo trascendental" tan alejado del viejo realismo de los conceptos como se creía en los tiempos de la disputa en torno de la "cosa en sí". Aquí como allí no son las llamadas "cosas" el verdadero ente, sino sólo una apariencia sin independencia. El ente en sí está en otra parte; pero aquí como allí se halla en el fondo de la percepción y de lo dado. Y hasta la forma de relacionarse el entendimiento con las cosas sigue siendo la misma. El entendimiento humano tiene sus raíces en un superior entendimiento universal que prescribe al mundo cognoscible sus formas o leyes. El que éste se llame divino e infinito o "trascendental" será de la mayor importancia teológica y metafísicamente, pero gnoseológicamente no constituye diferencia alguna.

Como se ve, aquí permanece enteramente intacto el viejo enigma de la participación. No como si Kant no se hubiese cuidado de cómo podían referirse las categorías a un material heterogéneo a

ellas determinándolo; esta cuestión se alza como enteramente central y está tratada en la parte nuclear de la *Crítica de la Razón,* la "deducción trascendental". Pero sin embargo era sólo una cuestión de "aplicación", o que concernía a las categorías sólo en tanto son principios del conocimiento, no en tanto son a la vez principios del objeto. Falta, pues, el lado verdaderamente fundamental, ontológico, de la cuestión. La doctrina de la unidad del "objeto", la cual únicamente se produce en una "síntesis de la unidad", no basta aquí, si bien toca con profundo acierto a la esencia "constitutiva" de las categorías. Pues aquí se hace patente el límite que Kant se puso de antemano a sí mismo con la forma de pensar de su idealismo: se trata sólo de un constituir en la conciencia y toda síntesis es sólo función del entendimiento.

Así es como pudo Kant ciertamente señalar caminos a la teoría del conocimiento, pero no propiamente proveer los prolegómenos a una metafísica futura, como tenía en mente. Para esto justamente hubiera tenido menester de una crítica que hubiera penetrado más a fondo en lo ontológico mismo. La deducción hubiera tenido que desarrollarse en una investigación sobre lo que son propiamente las categorías en tanto son más que meros conceptos del entendimiento humano, es decir, en tanto son efectivamente principios "trascendentales" y no sólo producen síntesis en la conciencia, sino también en el campo de objetos de la conciencia. Semejante investigación la hubiera emprendido con la vieja cuestión de cómo determinan propiamente los principios y en qué consiste el sentido de la tan discutida relación de participación. No sólo la veta idealista de su pensar le cerró a Kant semejante camino; también contribuyó lo suyo el estar cogido en los carriles mentales de la vieja ontología misma. Un problema sólo puede aprehenderse si se ve lo enigmático de un estado de cosas que se tiene delante. Pero Kant vio el enigma de la relación entre el principio y lo *concretum* sólo por el lado de la conciencia y del conocimiento, no por el lado de los objetos.

Por eso en el descubrimiento de errores y prejuicios tradicionales hay que ir también sistemáticamente más allá de Kant. Hay que tomar sobre sí la tarea de hacer una nueva y más radical crítica —no sólo de la razón pura, en tanto contiene los supuestos apriorísticos de las ciencias positivas, sino de la conformación categorial de nuestra conciencia del ser y del mundo en general, en tanto tiene la pretensión de ser más que una mera formación en la conciencia. Esta crítica tiene que consistir esencialmente, como la kantiana, en un trabajo que construya positivamente, pero tiene que ser a la vez

una analítica de la concepción filosófica misma del ser. Su cabal desarrollo sólo puede hacerse, naturalmente, en el conjunto del análisis categorial.

Como tarea preparatoria de índole puramente crítica, empero, debe tomarse el descubrimiento de los errores tradicionales en las maneras históricas de concebir las categorías. Su fecundidad radica en la ley de lo negativo que dice que toda idea negativa dentro de un orden de ideas positivas es el origen de una nueva idea positiva. El descubrimiento de toda fuente de error es a la vez una señal indicadora del camino que lleva a rectificar lo erróneo. En cada uno de los prejuicios que se encuentran históricamente no puede dejar de lograrse, si se consigue poner en claro sus trasfondos, por lo menos el exacto diseño del perfil de un determinado requisito con que cumplir para concebir adecuadamente las categorías. Y dentro del panorama de tales requisitos cabe que se abra un camino por el que puede entrar el análisis. Por eso tiene el descubrimiento de los prejuicios un peso metódico que no debe medirse, en absoluto, por lo azaroso del tesoro histórico del pensamiento y de los destinos de éste.

### c) Marcha histórica del trabajo sobre el problema de las categorías

En la investigación de las categorías nunca han trabajado deliberadamente y por ella misma sino muy pocos. Pero no en estos pocos solos reside la tradición del problema de las categorías. Pues comoquiera han colaborado en todos los tiempos simplemente todos los que tenían a la vista un problema fundamental. Esto radica en la esencia de las cuestiones filosóficas; éstas tienen forzosamente que dirigirse a los principios, a los fundamentos, a los primeros supuestos; y no pueden evitar el entenderlos —dondequiera y comoquiera que los encuentren o crean encontrarlos— como principios de aquello que investigan y en cuanto tales enunciarlos luego en forma de predicados fundamentales. Pero esto quiere decir que trabajan forzosamente en poner de manifiesto categorías.

No hay en la historia de la filosofía un solo pensador digno de nombrarse que no haya colaborado en este sentido en la teoría de las categorías. Desconocerse sólo se puede esta situación cuando se restringe el concepto de categoría a unos pocos principios. Mas para hacer tal restricción no se encuentra ningún fundamento. El reino de las categorías es múltiple, teniendo cada dominio del ser sus categorías especiales. Y así es como en filosofía no puede en

absoluto errarse la dirección que conduce a las categorías sólo con intentar en serio ir al fondo de una determinada cuestión. Para esto no se requiere el buscar las categorías en cuanto tales. Se es empujado a ir hacia ellas por los problemas. Y se las encuentra incluso sin saber que se las encuentra.

La historia del problema de las categorías entendida en este amplio sentido coincide aproximadamente con la historia de la filosofía en general —al menos en tanto se entiende esta última no como la sucesión de las teorías y los sistemas, sino como el simple trabajar real y continuamente en problemas fundamentales que siempre retornan. Así entendida, es, conviene saber, la historia del pensar filosófico asombrosamente unitaria, continua y armónica. Frente a la pugna y a la caducidad de aquellas abigarradamente cambiantes construcciones del pensamiento, presenta la marcha histórica de los grandes problemas fundamentales una línea de desarrollo de una grandiosa unidad de sentido y derechura de curso que hace la impresión de fatal.

Puede mostrarse además que la gran copia de conquistas permanentes en el problema de las categorías no es tanto el producto del trabajo de aquellos pocos investigadores deliberados de las categorías, cuanto más bien del trabajo disperso y ocasional de las muchas cabezas filosóficas que persiguieron sus problemas sin pensar en categorías. Aquellos pocos se han nutrido en todos los tiempos del trabajo mental llevado a cabo por estos muchos recogiéndolo y beneficiándolo. Platón y Aristóteles hicieron rendir a la herencia categorial de la presocrática, Plotino y Proclo a la de toda la Antigüedad, Descartes y Leibniz a la de la escolástica y la incipiente ciencia moderna de la naturaleza, Kant a la de la *philosophia naturalis* newtoniana. Hegel elevó el proceder de beneficio de lo ajeno seguido por todos ellos a principio consciente del método, y así surgió en su *Lógica* la más grande obra de categorías que hasta hoy poseemos.

En semejantes circunstancias no puede extrañar que nos encontremos con que también los errores y desviaciones tradicionales en la manera de concebir las categorías presenten la misma asombrosa constancia, se diría obstinación, que las conquistas positivas. Hay ciertos errores que hoy son sin duda susceptibles de ser bien vistos como tales, pero que han recorrido casi sin alteración los siglos, adhiriéndose como prejuicios perennes al tesoro de ideas que se iba acumulando, consolidándose en éste y transformándolo a él mismo de tal suerte, que hasta nosotros, los hombres de hoy, estamos sujetos todavía a su compulsión mental si no nos guardamos

de ellos con un constante trabajo crítico. Ellos son los que acabaron por hacer sospechosa la idea de las categorías en general, y justo en pensadores que toman plenamente en serio los viejos problemas fundamentales. Y es bien comprensible. Tales pensadores sienten la compulsión mental de la tradición como un cepo, pero no pueden simplemente quitárselo; pues para verlo como tal les falta el método crítico. La consecuencia es que tiran también por la borda el secular tesoro categorial. No encuentran otro camino de sustraerse a su prepotente tenacidad. Así lo entregan a una destrucción radical y en su radicalismo no menos acrítica.

Como todos los extremos tienen en la filosofía dos filos, así también éste. La destrucción arriba al vacío: con los errores de la manera de concebir ha arrancado también lo mismo concebido. Después de haberse desprendido de toda atadura tradicional, se encuentra el individuo estando ahí solo con su pensamiento. Tiene que empezar desde el inicio, habiendo renunciado al aporte de la experiencia histórica del pensamiento; se ve rechazado hasta los primeros puntos de partida, teniendo que edificar desde abajo. Naturalmente, no puede hacerlo así en realidad; sin saberlo, se halla a pesar de todo en la infancia de su época y pisa sobre supuestos recibidos, sólo que de cierto ya no filosóficamente pensados a fondo. Pero aun admitiendo que llegue con su edificación de abajo a arriba a resultados dignos de mención, todavía le falta justamente aquella experiencia del pensamiento que es lo único que puede guardarle de prejuicios semejantes. Tiene que caer necesariamente en un nuevo exclusivismo, en nada mejor que los que acaba de evitar.

Con la liquidación general de la tradición del pensamiento no puede hacerse frente a los prejuicios tradicionales. Es menester aquí un proceder enteramente distinto: una crítica cauta que a cada paso se cuide de lo afirmativo del tesoro tradicional de ideas. Esto es lo contrario de una destrucción; una crítica así precavida es un poner al descubierto y recobrar las conquistas permanentes, sacándolas de los escombros de las construcciones especulativas del pensamiento. Por eso no puede prestar ayuda una mera destrucción. Hay que hacer lo que siempre hicieron los grandes maestros de la teoría de las categorías: dejar trabajar al espíritu objetivo de los siglos pasados en beneficio del pensamiento propio. Pues la filosofía no es, digámoslo una vez más, cosa de una cabeza aislada, exactamente como tampoco lo es ninguna otra ciencia. La filosofía ha menester del continuo progreso en la historia.

Nadie necesita, por hallarse en medio de este progreso, seguir

ciegamente los carriles tradicionales del pensamiento. El sentido de la crítica —en oposición al escepticismo, el agnosticismo y la destrucción— ha sido siempre reconocer los prejuicios como tales y eliminarlos, preservando el tesoro de ideas positivas escondido detrás de ellos. Más aún, preservarlo es realmente todavía demasiado poco. Hay, antes bien, que librar a este tesoro de ideas de la deformación por los prejuicios, restituyéndole la forma primigenia con la mayor pureza posible. El trabajo de la crítica es, pues, eminentemente positivo.

*d)* SOBRE EL MÉTODO

Los prejuicios que se han acumulado son muchos. No todos han permanecido inatacados, ni todos se han prolongado hereditariamente en línea recta. Tampoco merecen todos una investigación especial. Las más de las veces existe entre ellos una conexión trasparente y entonces se juntan los conexos enteramente de suyo en un grupo. Ahora bien, en un grupo de prejuicios desempeña siempre uno el papel de prejuicio central. Con él surge y sucumbe el grupo entero.

Ello da un asidero natural al proceder de la crítica: cabe atenerse sin escrúpulos a los solos prejuicios centrales, y de éstos hay sólo pocos. Con ellos se despachan a la vez los restantes. Ahora bien, los primeros se reconocen en la obstinación con que retornan en las múltiples y con frecuencia del todo heterogéneas formas de pensar. Ellos solos son fatales en su repercusión y han menester de que se los trate cuidadosamente.

Estos prejuicios centrales se han adherido casi todos, en una agudización característica, a los nombres de distintos grandes pensadores, y los que más, aquellos que se han condensado históricamente hasta ejercer una compulsión mental inconsciente. Y ello es comprensible, pues justamente la autoridad del gran nombre es lo que más ha contribuido a su consolidación. Se siente involuntariamente la tentación de darles aquellos nombres. De hecho cabe hablar con buen sentido de un prejuicio platónico, un prejuicio aristotélico, un prejuicio cartesiano, etc. Con todo, es obligada aquí cierta circunspección así histórica como sistemáticamente. Pues en verdad no es en ningún caso un individuo el autor; los grandes maestros fueron más bien los portavoces de su tiempo, y sus errores están profundamente enraizados en la común manera de pensar, dirección de la mirada y limitación de la vista. Pero por otra parte no son los errores sino los reversos de genuinos descubrimientos y con-

quistas; y éstos son los que a la larga obtienen del todo la preponderancia.

Pudiera parecer además como si la tarea de la crítica tuviese que empujar a rastrear los fundamentos históricos de los extravíos. Nada sería mayor desviación que ello. Haciéndolo así se resulta involuntariamente empujado a salir de la investigación filosófica y a entrar en la historia del espíritu; se anda tras las huellas de los "motivos" del pensamiento, retenido por éstos, alejado de los problemas y —para decirlo con toda libertad— quedándose con un palmo de narices. Los motivos de los extravíos del pensamiento son siempre, en efecto, de una índole asombrosamente simple, subjetiva, demasiado humana, aun allí donde tienen conexión con importantes cuestiones de la idea del mundo. Es posible reducirlos con facilidad a rudimentos del pensar mitológico o teológico y filosófico-popular, o bien a precipitadas generalizaciones de una experiencia unilateral, e incluso a los conceptos de una ciencia natural inmatura tomados irreflexivamente por modelos. La trasparencia de tales orígenes hace del señalar tales motivos un juego tan fácil como lucrativo. Pero no guarda, en absoluto, proporción alguna con el poderoso alcance de las consecuencias filosóficas que emanaron de los prejuicios una vez surgidos.

El ocuparse con los "motivos" persigue una tarea históricamente llena de incentivos. No debe prescindirse de ella en la historia del espíritu; tampoco con respecto a la filosofía debe tomársele a mal a nadie el que no sea capaz de llegar a ver la unidad en la marcha de la historia de los grandes problemas fundamentales en medio de la diversidad de las cambiantes doctrinas. Para la filosofía misma, y en especial para el problema de las categorías, es la tarea tan irrelevante como la tipología de las formas de pensar o la psicología de las ideas del mundo. Pues aun teniendo todos los motivos en la mano, todavía no se ha desenmascarado un solo prejuicio. Las ideas más profundas pueden siempre proceder de los mismos motivos históricos que los errores más fatales.

Por otra parte, no es la tarea de la crítica, una vez comprendida justamente, ninguna tarea singularmente difícil. Ver cabalmente los prejuicios centrales en la manera de concebir las categorías no requiere ningunos aprestos gnoseológicos especiales, ni casi una refutación propiamente tal —supuesto, es cierto, que se haya fijado efectivamente de una buena vez la atención en ellos. Es, antes bien, de tal suerte que esta tarea consiste esencialmente en dirigir la atención a los prejuicios. Sólo se necesita llamarlos por su verdadero nombre, digámoslo así, para que queden desenmascarados y

quedar admirado de cómo hayan podido mantener encadenado tanto tiempo al pensar filosófico.

El misterio de esta situación puede comprenderse por dos razones. En primer lugar, los prejuicios de que se trata son en realidad supervivencias históricas. Los problemas vivos se han desarrollado muy por encima de ellos y corren hace mucho por otras vías. Tan sólo la investigación de las categorías en cuanto tal se halla retrasada en este punto. Y en segundo término, el peso sistemático de estos prejuicios no está en ellos mismos: en sí son los prejuicios imponderables, conciliándose con muy diversas posiciones y sistemas, y no afectando directamente al contenido de las categorías, sino de hecho tan sólo al sentido de su ser principos (a la "participación" y la predeterminación). Por eso desde el punto de vista del contenido de los problemas ontológicos son casi impalpables. Hay que capturarlos más bien con su propio lazo, es decir, hay que contemplarlos desde sus consecuencias y entonces ellos mismos presentan al desnudo su lado flaco.

El cuidado inmediato es, pues, el de una fenomenología lo más completa posible de los prejuicios mismos. Lo que de un caso a otro de ella resulta de positivo tan sólo puede mostrarse paulatinamente.

---

## CAPÍTULO 6

## EL *CHORISMÓS* CATEGORIAL Y LA HOMONIMIA

### *a)* APORÍA E HISTORIA DEL "CHORISMÓS"

El más general de los prejuicios ontológicos es la identificación de las categorías con las esencias, ya tratada en la primera sección. En lo que sigue puede dejárselo descansar tranquilamente, aunque entra en juego en casi todas las concepciones más especiales. Tenía la desventaja de lo indeterminado y lo impalpable. Por eso era necesario empezar poniéndolo en claro y despachándolo. Las tesis a que llegamos ahora tienen un perfil mucho más riguroso y la temeridad especulativa es en ellas mucho mayor.

La más antigua concepción fundamental del ser categorial se encuentra en la teoría de las ideas de Platón. Ésta contiene, junto a aquella identificación, todavía otros conceptos muy *sui generis*. El más conocido de ellos sería el llamado "*chorismós*" de las ideas.

La expresión significa "separación", —a saber, de las ideas res-

pecto de las cosas— y la representación que se ha enlazado con ella es la de un dualismo o un enfrentamiento de dos reinos: el de lo intemporal y el de lo temporal (lo que surge y caduca) o también el del verdadero ser (ὄντως ὄν) y el de lo aparente (φαινόμενον). Es de la esencia de un "principio" (ἀρχή) el ser de una manera de ser distinta de la de lo *concretum* de que es principio. Mientras la dualidad no quiere decir más que tal distinción, es legítima e intangible. Pero si se trata de todo un reino de principios, fácilmente sale de ello una oposición de dos mundos que ya no permite reconocer la estrecha compenetración del principio y lo *concretum*. A esta extremosidad había llegado ya en tiempos de Platón la escuela megárica. La dificultad estaba, pues, por anticipado en la cuestión de la "participación" (μέθεξις) de las cosas en las ideas.

Sin duda alguna divisó desde un principio la dificultad Platón mismo. Éste aloja las ideas sustraídas al devenir, como arquetipos (παραδείγματα) de las cosas, en una esfera situada más allá del mundo visible, en un "lugar supraceleste"; y aunque este último sólo sea una imagen mítica, es una imagen que subraya el aislamiento del mundo del "ente en sí" (καθ' αὐτὸ ὄν), y se comprende muy bien que la posteridad —sin considerar que Platón impugnó más tarde la imagen— haya instituido justamente la trascendencia de las ideas en la gran tesis propiamente platónica.

Pero con semejante concepción se revela totalmente insoluble la cuestión de la participación. El sentido de las ideas en cuanto principios sería el de que "por ellas" son las cosas como son. Esto quiere decir un descansar las cosas en las ideas, que supone la vinculación. Pero ésta queda anulada por el radical "chorismós" de las ideas y no hay manera de restablecerla posteriormente. Ideas que tienen su "ser en sí" fundamentalmente más allá de las cosas no pueden ser principios de las cosas.

Esta aporía constituye el punto capital de la polémica aristotélica contra la teoría de las ideas. Lo más conocido que ha salido de ella es el argumento del τοῖτος ἄνθρωπος. Para que el hombre individual de la experiencia esté determinado por la idea del hombre es menester una nueva idea del hombre que los vincule, y esta idea es entonces, junto al hombre empírico y la idea de él, el "tercer hombre". Pero como esta idea ha menester a su vez de vinculación con el hombre empírico, surge la necesidad de un cuarto hombre, y así sucesivamente *in infinitum*. Esto es una *deductio ad absurdum*. Pero lo interesante es que Platón mismo (en su *Parménides*) había sacado ya la consecuencia, incluso extremándola: un dios en posesión de tales ideas no podría conocer o dominar por

medio de ellas a los hombres y las cosas reales, como tampoco el hombre, cautivo en la esfera de las cosas, podría conocer las ideas.

Con esto último se ha rechazado fundamentalmente el *chorismós*. Y desde tal punto reconstruyó Platón de acuerdo con la nueva manera de ver toda la teoría de las ideas. No sólo abolió el dualismo, sino que esbozó una teoría de la progresiva combinación mutua de las ideas mismas, en la que se desemboca en un continuo descenso o paso de la esfera de las ideas a la esfera de las cosas. Pero esta genial abolición del dualismo ya no obró históricamente. Tales eran su audacia y grandiosidad, que ya a los contemporáneos no les resultó muy comprensible. Ello determinó el destino del platonismo para todos los tiempos. Las teorías platonizantes de las edades media y moderna muestran claramente la pervivencia del viejo *chorismós*, y con la mayor fuerza dondequiera que por razones especulativas se concedía peso a la trascendencia. Pero también las ideas puestas por Leibniz en el entendimiento divino siguen ostentando un carácter singularmente extraño al mundo y han menester aún de un principio de otra índole para que se realice lo posible entre ellas.

Más aún, hasta en la *Crítica de la Razón Pura* pueden encontrarse restos del *chorismós*; aún allí, en efecto, han menester las categorías de una especial "deducción" que tiene que demostrar primeramente la aplicabilidad de aquéllas a los objetos de la experiencia —igual que si ya no fuese de la esencia de las categorías ser, antes bien, principios justos de tales objetos, y si no, nada. También en Kant están las categorías afectadas originalmente de un cierto *chorismós* en que el "sujeto trascendental" toma el papel del lugar supraceleste. Esto último es del todo consecuente también históricamente; pues el reino de las ideas fue puesto por Plotino dentro del νοῦς, este νοῦς fue refundido en la Edad Media en el *intellectus divinus* y el sujeto trascendental es una secularización de este *intellectus*. El que también los "objetos de la experiencia" están abarcados por el sujeto trascendental es sin duda una tesis del idealismo kantiano; pero no es cosa visible en ellos mismos, ni tampoco que pueda derivarse de la esencia de los conceptos del entendimiento en cuanto tales. Categorías concebidas realmente como siendo por su naturaleza principios de los objetos no habrían menester, patentemente, de una posterior deducción de su validez objetiva.

*b*) ABOLICIÓN DEL "CHORISMÓS". LA ESENCIA DEL "PRINCIPIO"

La doctrina que puede sacarse de las aporías e historia del *chorismós* es una manera de ver muy simple, pero del mayor alcance. En efecto, si ahora se pregunta qué es, pues, lo que se requiere propiamente para concebir adecuadamente las categorías, sólo se necesita dar un giro positivo a los momentos que se han revelado patentemente erróneos e insostenibles. Entonces toman aproximadamente la siguiente forma:

*1.* Se requiere la radical abolición del dualismo de los dos reinos, el restablecimiento de la unidad del mundo por medio de una conexión entre el principio y lo *concretum* que tienda un puente sobre toda distancia.

*2.* Esta unidad no debe entenderse como una unidad que tendría que establecerse en un momento posterior —o que incluso tendría que ser obra del pensamiento—, sino como un primitivo ser uno con otro y sólo existir uno con otro el principio y lo *concretum*. Ya el término "participación" es demasiado ajeno a esta unidad para expresarla; es un deficiente sustitutivo de la unidad desprendida en la abstracción por el pensar. Allí donde está intacta la unidad, no es menester de ningún participar.

*3.* Los principios no son, según esto, nada por sí sin lo *concretum*, ni nada tampoco fuera de esto o junto a esto; así como, por otra parte, tampoco lo *concretum* puede existir sin ellos. Los principios rebasan, ciertamente, el caso singular, así como todo grupo limitado de casos, pero no el conjunto de todos. El ser principios las categorías quiere decir justo que éstas no tienen un ser para sí, sino sólo un ser "para" otra cosa; o también, que aquello que son en sí sólo lo son "para" lo *concretum* y "en" ello. Por eso incluso en las mejores fórmulas ontológicas de Platón, lo ὄντως ὄν y lo καθ' αὐτὸ ὄν, queda algo de ambiguo. Justísima, por el contrario, es su tesis de que las cosas son lo que son "por" las ideas.

*4.* Y esto significa además que el ser de las categorías se agota en la determinación del ente concreto. Las categorías no tienen más ser que la predeterminación que parte de ellas para alcanzar lo *concretum*. Cómo esté constituida más en detalle esta predeterminación, no llega a verse por el momento. Sólo una cosa hay que decir, a título de restricción: que la relación no puede invertirse. La plenitud de la determinación óntica de lo *concretum* no necesita por su parte agotarse en la predeterminación categorial. Pues hay dentro de la multiplicidad categorialmente predeterminada todavía otra predeterminación —y de otras dimensiones. También ésta se

halla sometida sin duda a determinadas categorías, pero no enlaza principio y *concretum,* sino *concretum* y *concretum.*

Una gran concepción se abre camino en estos cuatro puntos. Cabe pensar la desarrollada de dos maneras; y ambas posibilidades fueron desenvueltas por los viejos maestros de la investigación de los principios. Puede entenderse el ser de los principios como inmanente por naturaleza a las cosas; o, a la inversa, pueden entenderse las cosas como inmanentes a la esfera de los principios, procedentes de ella y sustentadas por ella. Ambas concepciones ni siquiera se excluyen del todo, siendo la diferencia más que nada de punto de partida.

El primer camino lo siguió Aristóteles. Éste buscó los principios del ente —en él son las "sustancias-formas"— exclusivamente en lo *concretum* mismo, no fuera de esto ni junto a esto; y supo evitar también metódicamente la apariencia del dualismo, que resulta involuntariamente conjurada una y otra vez por la distinción conceptual.

El otro camino es el del último Platón, que tomó en serio el pensamiento de que todo este concreto surge únicamente en el "entretejimiento" de las ideas. Dando a la participación de las cosas en las ideas el giro de una participación de unas ideas en otras, resultaba como extrema consecuencia de la progresiva complexión la "contrapartida de la idea (ἑτέρα φύσις τοῦ εἴδους); pero esta contrapartida es ya lo *concretum,* las cosas, lo dependiente y caduco. Ahora bien, la dependencia misma no es nada más que la buscada participación de las cosas en las ideas. Sólo que de esta manera se ha superado todo participar propiamente tal con otra relación, mucho más íntima; quizá se pudiera designarla mejor que nada como un proceder.

Estas dos formas de desarrollar la concepción no son las únicas posibles. Pero bastan de antemano para convencerse con ellas de que aquí no se trata de abstracciones o meros esquemas del pensamiento, sino de maneras perfectamente concretas e intuitivas, aunque todavía unilaterales, de representarse la relación fundamental entre el principio y lo *concretum.*

### *c)* El prejuicio platónico de la "homonimia"

El *chorismós* no puede llamarse, ciertamente, un prejuicio platónico; pues Platón mismo llegó a superarlo, y quizá más radicalmente que nadie posterior. Pero hay otro prejuicio concerniente a la manera de concebir las ideas que puede atribuírsele con razón.

También él tiene que ver con la "participación"; pero no concierne a la posibilidad de ésta, sino al sentido de su contenido. Tampoco reside en la distinción de las cosas respecto de las ideas, sino a la inversa en la homogeneidad de ambas, que va demasiado lejos.

El "participar" las cosas en la idea significaría que las cosas son copias de la idea y ésta el modelo de ellas. Las cosas están constituidas como lo están porque esta su constitución es primariamente la de la idea. Las determinaciones del contenido de la idea y la cosa son, pues, las mismas, con la sola diferencia de que en la idea son perfectas, mientras que en las cosas son imperfectas: por decirlo así, borrosas. Entre la idea y la cosa existe semejanza, es decir, existe a la vez identidad y diversidad: la primera, en tanto que la constitución tiene el mismo contenido; la segunda, en tanto que la constitución está expresada pura o impuramente.

La idea y la cosa son, según esto, cualitativamente homogéneas y sólo distintas por el grado. Ésta es, vista exactamente, una diferencia muy pequeña. Por más que Platón se esfuerza por hacerla sensible como una poderosa diferencia, apenas resulta palpable su contenido. Pues aparte la diferencia de grado, resultan la idea y la cosa caracterizadas por las mismas determinaciones. Y por eso llevan las dos el mismo "nombre". La idea de lo bello es "bella" en el mismo sentido que las cosas bellas, pero más bella aún, "lo bello mismo"; la idea de lo igual es igual en el mismo sentido que las cosas iguales, pero más igual aún, "lo igual mismo". Retorna la misma determinación, tan sólo elevada a la perfección. O a la inversa: la participación de las cosas en la idea es el retorno de las determinaciones del contenido de la idea en las cosas, con sólo el abandono de la perfección. Las cosas "tienen la tendencia a ser como la idea, pero se conducen más débilmente". El lenguaje no puede de hecho expresar esto de otra manera que trasladando el mismo "nombre" de la idea a la cosa; y así es como estas últimas vienen a ser lo "homónimo". Aristóteles considera en toda forma esta "homonimia" como un rasgo esencial de la teoría de las ideas, y por cierto que como un rasgo muy de dos filos, que rebaja la teoría casi al nivel de la tautología.

No es conveniente, en efecto, pasar de largo junto a esta "homonimia" como si fuese un mero desacierto en la expresión verbal. Es demasiado grande el papel que ha desempeñado en la historia. La deficiencia en la expresión verbal es, antes bien, la señal de una íntima incoherencia. Ésta sale a luz en forma bastante extraña cuando leemos en Platón mismo que la idea de lo grande es ella misma grande, la idea de lo pequeño ella misma pequeña, o que

la idea del señorío señorea ella misma sobre la idea de la servidumbre, no de otra manera que un hombre que es señor sobre un hombre que es siervo, a la vez que la idea de la servidumbre sirve a la idea del señorío como un hombre que es siervo sirve al señor. Aquí se husmea perfectamente que la homonimia no es un principio tan inocuo, sino que sirve de cobertura a un error fatal. Y de hecho descansa justamente en ella una parte de las aporías que afectan a la *méthexis*.

Hoy no es por cierto difícil descubrir la incoherencia, cuando se la apresa en la agudización de los ejemplos puestos. Sólo se necesita ver claro que de esta manera se acepta una dualidad de mundos sin verdadera diferencia de contenido, o sea, realmente una literal duplicación tautológica del mundo. El mundo de las cosas y el de las ideas son sólo grados de una misma multiplicidad, sin que con ello gane nada en comprensibilidad la imagen entera del mundo.

Históricamente hay que observar por cierto a este respecto que el sentido de la teoría de las ideas, sobre todo en la formulación posterior, de ninguna suerte se agota en esta tautología. Si se quisiera condenarla meramente por la última, no sólo se haría injusticia a Platón, sino a la ancha corriente del platonismo hasta nuestros días. Es, antes bien, de tal suerte que este momento de la tautología ha subsistido en una grande y fecunda concepción central como el lado flaco de ésta —o se diría que como lo inmaturo de ella—; y la tarea del historiador sería justamente la de recuperar, antes que nada, el verdadero contenido de la tesis platónica, librándolo de la desfiguración que experimentó por obra del esquema demasiado primitivo de su pensar. Pero la semejanza de contenido entre la idea y la cosa no puede borrarse de las formulaciones del propio Platón con ninguna interpretación. Platón no la vio cabalmente ni la superó en sus conceptos más maduros, como el *chorismós*. El error de la homonimia está mucho más profundamente arraigado en su pensamiento que el del *chorismós*. Y ni él, ni ningún pensador posterior de la Antigüedad borró el error, ni siquiera lo sintió como tal.

### *d*) El concepto de "principio" y su aniquilación en la homonimia

Tampoco es posible ocultarse que justamente el concepto fundamental, el concepto de "principio", en la concepción de las ideas, resulta amenazado de la manera más extremada por la homonimia. El punto saliente es justo el de que la idea debía ser la "razón" de las cosas (su αἰτία), o bien la condición en razón de la cual son

como son. Pero entonces se desconoce totalmente que una condición que se ve semejante a lo condicionado hasta no ser diferenciable de esto —y tal quiere decir la homonimia— ya no puede ser su condición. Una condición semejante estaría, antes bien, sujeta a la misma condición. Y tampoco se reconoce aquí que una condición no "necesita", en absoluto, ser semejante a lo condicionado. Metodológicamente pudiera añadirse aún lo siguiente: cuando por el intermedio de una condición debe explicarse o hacerse comprensible algo en lo condicionado, no "debe" la condición ser semejante, en absoluto, a lo condicionado. El concebir tiene justo el sentido de ir con el contenido más allá de lo dado. Y justamente tal ir más allá es lo que pretende hacer la idea: mediante la reflexión sobre la idea como "razón" de la cosa debe aprehenderse ésta tal cual es "entitativamente", a diferencia de lo que parece en la "percepción" o en la "opinión" (δόξα), arbitrariamente formada.

El concepto de "principio" no procede de Platón, es mucho más viejo. Según el testimonio de Aristóteles, fué Anaximandro quien lo forjó para aplicarlo a lo ἄπειρον como principio del mundo. Le siguieron los más de los presocráticos. Pero los principios que sientan como bases son por su contenido totalmente distintos del mundo de las cosas que descansaría sobre ellos. El fuego y el logos de Heráclito no presentan semejanza alguna con el flujo de las cosas que deben explicar; igualmente el odio y el amor de Empédocles o los átomos y el vacío de Demócrito. Todos éstos son genuinos "principios" sin homonimia y sin tautología, y justo por ello pueden explicar efectivamente algo dentro de la restricción en el contenido que les es propia. De otra suerte, las ideas de Platón. Es como si en ellas el concepto de principio, al dirigirse ahora por primera vez universalmente al mundo entero —pues antes se refería sólo a la φύσις—, se errase a la vez a sí mismo.

Pero justamente en este estadio experimentó aquella consolidación en que permaneció luego dentro de una larga cadena de sistemas filosóficos. Ya no se pudo borrar el error, porque ya no se lo advertía. Aristóteles, que descubrió tantos flacos de la teoría de las ideas, que en su crítica siempre reiterada toca con bastante frecuencia también la hominimia, no fue capaz de penetrar con su vista el error. Antes bien, sus propias sustancias-formas presentan exactamente la misma homonimia; la abolición del *chorismós* no alteró en nada la homonimia. Y siguiendo su ejemplo, también la ontología de la Edad Media la retuvo sin alterarla: la *essentia*, elevada al rango de principio real, sigue siendo "homónima" con las cosas. Únicamente el nominalismo, de fines de la Edad Media hizo en esta

posición bien fortificada una brecha —cierto que al precio de quitar del todo a la *essentia* el carácter de principio óntico. El nominalismo cayó en el otro extremo; abandonó el núcleo valioso del viejo y fundamental concepto a la vez que el error que se había adherido a él.

Ya esta ojeada histórica enseña suficientemente que en la homonimia se trata de una falla central y verdaderamente fatal. En la teoría misma de las ideas pudo el error parecer todavía relativamente inocuo, porque en ninguna parte de ella se sacaron las consecuencias en que hubiera podido rastrearse la tautología. Las teorías posteriores son en esto más trasparentes, pues en ellas recayó el peso cada vez más sobre el desarrollo. Ahora bien, vista sistemáticamente, no es la homonimia nada menos que la abolición del concepto de principio, o por decirlo así, su aniquilación. Un "principio" tiene el sentido de hacer apresable lo no concebido en un fenómeno; él mismo no es fenómeno, no está dado, tiene que inferirse marchando desde lo dado hacia atrás, para luego hacer por su parte concebible lo dado. Pero ¿en qué queda el inferir, en qué el concebir, si el principio sólo es la duplicación de lo que de todas suertes estaba dado? El concebir se vuelve una ilusión; el explicar, un círculo vicioso. En el principio se da por supuesto exactamente lo mismo que había que explicar. En la idea de lo bello hay el mismo ser bello que en las cosas bellas, en la idea del hombre el mismo ser hombre que en los hombres vivientes.

En verdad, tan sólo se destacan descriptivamente y se generalizan ciertos rasgos del fenómeno. Lo generalizado pasa sin más por principio. Pero con este proceder tan sólo se alcanza aquello que retorna con una cierta regularidad en la multiplicidad de los fenómenos. El retorno puede considerarse, ciertamente, como señal de algo de índole de principio que le sirve de base, digamos una ley. Pero considerarse justo como señal, no como el principio mismo; y si éste es una ley, no como la ley misma. En oposición al fenómeno de la homogeneidad, la ley tendría que buscarse y descubrirse y su contenido que formularse. Pues si es la ley la razón de la homogeneidad, no puede consistir simplemente en el retorno, sino que tiene que ser algo distinto de éste. Con el descubrimiento de la homogeneidad en los fenómenos no está dada la identidad esencial de la ley; está dado tan sólo un punto de partida para la investigación de la ley. Este estado de cosas metodológico es conocido universalmente por las ciencias de leyes, sobre todo las exactas. En el proceder de éstas se halla, pues, así histórica como sistemáticamente la superación de la homonimia y de la explicación tautológica.

*e)* LA TEORÍA DE LAS "FACULTADES". ABOLICIÓN DE LA HOMONIMIA

El error estaba, pues, en convertir en resultado lo que en el mejor de los casos hubiera podido ser punto de partida. Y el resultado efectivo era quedarse en aquello que por lo demás se sabía.

La mejor manera de hacerse una idea de la medida en que la "explicación tautológica" indujo a error a épocas enteras del pensar filosófico y físico, es recordar la teoría de las *qualitatés occultae* de la escolástica tardía. Ya el nombre es un desconocimiento de la situación, siendo estas cualidades todo menos ocultas. Eran la simple reproducción de lo dado, sólo que elevado al rango de principio por el pensamiento. Cosa semejante fue de las numerosas "fuerzas" y "facultades" que se atribuían a las materias, cosas, seres vivos o almas. Toda manifestación de algo se atribuía a una "fuerza", pero a una fuerza a la que delatoramente se le daba el nombre de la manifestación, sin que se lograse saber de ella otra cosa sino que era lo que causaba la manifestación. Ésta es en toda forma la técnica mental de la "homonimia".

Donde ha sobrevivido más largamente la explicación tautológica es en la teoría psicológica de las "facultades". La división wolffiana de las "facultades del alma" es todavía en Kant el supuesto de sus conceptos psicológicos. Pero fue menester aún una refundición especial de las tautologías tal como la hecha por Reinhold en su *Teoría Elemental,* antes de que J. G. Schulze pudiera reconocer su infecundidad y ponerla al desnudo en su *Enesidemo.* Que, por ejemplo, no se saca nada de la "receptividad" reduciéndola a una "facultad de la receptividad", esta evidente banalidad tuvo entonces que imponerse trabajosamente contra la tenaz resistencia del esquema arraigado en el pensamiento. Pero únicamente desde esta evidencia liberadora data el posterior auge de la psicología como ciencia —no de otra suerte que el gran auge de la ciencia natural dos siglos antes dató de la ruptura con las cualidades y las fuerzas ocultas. En ambos casos se trata de que se borra el error de la homonimia.

Hegel pronunció definitivamente en su *Fenomenología* el juicio contra la homonimia, cierto que sin llamarla por su nombre ni llegar a ver su origen histórico en el platonismo. La describe como un "movimiento tautológico" del entendimiento en que éste persiste en la quieta unidad de su objeto, mientras que el movimiento cae "sólo dentro de él mismo". "Es un explicar que no sólo no explica nada, sino que es tan claro que, haciendo aprestos para decir algo distinto de lo ya dicho, no dice, antes bien, nada, sino

que se limita a repetir lo mismo." [1] La maligna ironía de esta descripción no la introdujo Hegel en la situación; se halla, antes bien, en esta misma, en la simple expresión del círculo lógico en que se dejó coger el pensar especulativo. Y a la vez es la explicación perfectamente real de la fácil evidencia que ha ganado una y otra vez adeptos a una técnica del probar y explicar que no dice nada. La manera de engañarse el pensar a sí mismo en este proceder se parece a un ataque que le sobrecoge y le priva de la libertad de movimientos antes de poder darse cuenta. El pensar únicamente aprende a evitar el ataque cuando descubre que quien lo ataca es él mismo.

El descubrimiento no tiene lugar de un golpe, y mucho menos la revolución que lo sigue. Desde que la ciencia natural de la edad moderna abrió la primera brecha en la muralla del antiguo prejuicio, se ha trasformado sin duda ella misma de raíz, habiéndose convertido hace mucho en la investigación de leyes, tan fecunda en contenido, y casi no conociendo ya ni de nombre aquellas viejas tautologías. Y tras de sí ha traído más de otra ciencia. Pero justamente la filosofía le ha seguido en ello sólo lentamente, aunque en este punto hubiera podido buscar sin perjuicio alguno su orientación en ella. La razón bien podría estar en que la disciplina filosófica fundamental sólo se mueve lentamente, no resultándole tan fácil edificar de nuevo desde los cimientos. Ni siquiera, en efecto, Kant y Hegel, los que abrieron el camino a una investigación de las categorías realmente nueva, escaparon del todo en el propio pensar a la inercia del viejo prejuicio. Sobre todo, cayó una vez más enteramente en él, a comienzos de nuestro siglo, el método de la fenomenología: las esencias "dejadas fuera de paréntesis" presentan sin encubrimiento alguno los anticuados rasgos de la homonimia. Y aquí sale a la luz incisivamente una vez más cómo la identificación de categorías y esencias —despachada previamente en lo anterior— está en la más estrecha relación con la homonimia. Pero así sucede que incluso nosotros, los de hoy, nos hallemos todavía en este punto ante una tarea que tiene que acometerse conscientemente.

Lo que requiere en general esta tarea puede enunciarse ciertamente como algo del todo simple: las categorías no deben tener un contenido igual al de lo *concretum* que debe descansar en ellas. Ante todo, no por su ser principios deben buscarse en algo semejante a lo *concretum;* pues en toda semejanza se esconde un núcleo de

[1] Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (ed. Lasson, 1907), p. 104.

identidad de esencia. Así como su manera de ser es distinta —según la vieja intuición de Platón—, así también tiene que ser distinta su constitución estructural.

Donde esta ley no se cumple, marcha la investigación por caminos extraviados, son los fundamentos señalados sólo seudofundamentos, no hay principios ni categorías. Caduca también toda pretensión de poder concebir algo del ser del mundo en razón de estos últimos. El camino de la investigación fructífera de las categorías únicamente puede quedar libre después de un abandono radical de toda explicación tautológica. Pero por adelantado no puede decirse cómo tenga que ser en detalle la forma de la relación entre el contenido de las categorías y el de lo *concretum*. Esta forma tiene que sacarse del análisis categorial, en el que únicamente puede ir dándose de un caso a otro.

---

## CAPÍTULO 7

# EL TRASPASO DEL LÍMITE CATEGORIAL Y LA HETEROGENEIDAD

### *a)* LA GENERALIZACIÓN DE CATEGORÍAS ESPECIALES

La homonimia es una errónea homogeneidad entre la categoría y lo *concretum*. Pero hay también una heterogeneidad tan errónea entre ellas, y que es enteramente distinta de la del *chorismós*. Éste concierne sólo a la separación de las esferas y las maneras de ser y se compadece, por ende, sin resistencia con la homogeneidad cualitativa, como prueba su coexistencia en el platonismo con la homonimia. Pero hay una heterogeneidad que no puede coexistir con tal homogeneidad.

Esta heterogeneidad es muy propiamente la contrapartida del error platónico, o por decirlo así, su inversión, el extremo opuesto, pero igualmente absurdo. Aquí traspasa la desigualdad de contenido la medida requerida de distinción categorial degenerando en un no convenir estructuralmente la categoría a lo *concretum*.

Este error se halla tan difundido como el de la homonimia. Sólo que en los sistemas de pensamiento que lo cometen no ocupa una posición central, ni tampoco está considerado en ellos como lo más propio y fundamental. Se da, antes bien, exclusivamente de una manera secundaria, al generalizar.

La marcha del pensamiento tiene en él un tipo enteramente de-

terminado de curso: se descubre en un dominio limitado del ente un determinado grupo de categorías (o incluso una sola categoría) y con ellas domina el concebir ciertos problemas existentes en el dominio; pero en seguida se trasporta lo descubierto más allá de los límites de su dominio original, a los dominios vecinos, y finalmente se extiende a la totalidad del mundo, o sea, a estratos del ente que en verdad tienen categorías del todo distintas. Así surge en la imagen filosófica del mundo la generalización de las categorías descubiertas más allá de los límites naturales de su validez. En esto consiste el traspaso de los límites categoriales. El cual trae luego consigo el que resulten desconocidos, desfigurados y violentados dominios y estratos enteros del ente por los grupos de categorías injustamente aplicados a ellos.

Este error lo cometen todas las teorías filosóficas de orientación unilateral, todos los llamados "ismos". Ya los nombres delatan el traspaso de límites. El "intelectualismo", por ejemplo, no es una teoría del intelecto fundada en los principios de las funciones intelectuales, sino una teoría que trata de reducir todo conocimiento y comportamiento humanos al intelecto y sus principios; una teoría, pues, que con estos principios traspasa los límites que les están trazados por su propia esencia. Así, no es el "voluntarismo" una teoría de la voluntad, el "pragmatismo" una teoría de la conducta práctica; ambos surgen, antes bien, únicamente de la extensión arbitraria de un principio en sí justificado. El uno quiere reducirlo todo a la voluntad, el otro todo a la conducta práctica. Y con este traspaso de los límites acaban ambos en sinrazón.

Esto es lo que dicen perceptiblemente los nombres usuales de semejantes teorías: en todas se hace de un solo grupo de categorías el dominante, aplicándolo a dominios enteros de fenómenos que le son heterogéneos. La multiplicidad del mundo queda clavada sin verlo en una varilla; se tiene la ventaja de la imagen del mundo simplificada, fácilmente abarcable —el "ismo" está presto.

Es muy humano sobreestimar lo recién descubierto y que acaba de hacerse evidente. La embriagadora alegría del descubridor añade también ciertamente lo suyo; y es comprensible que sucumban con facilidad a este error justamente los pensadores que abren caminos. Pero esto no puede justificar el yerro. Y la historia enseña que se venga siempre con extraordinaria rapidez —en la unilateralidad y la pobreza de la imagen del mundo.

*b*) TIPOS CRASOS DE IMÁGENES DEL MUNDO CATEGORIALMENTE UNILATERALES

Partiendo de las más simples observaciones de la acústica (la relación entre la longitud de las cuerdas y la altura de las notas) y de la posibilidad de calcular ciertos movimientos celestes, llegaron los antiguos pitagóricos a la famosa tesis de que el número es el principio de las cosas. Un descubrimiento de primer orden sirve de base a esta tesis, un primer y adivinador saber del poderoso papel de las relaciones matemáticas en la estructura del mundo físico. Pero el pensamiento apenas nacido no se quedó aquí; en el acto se echó sobre "todos los entes" es decir, sobre el mundo real entero: todo consistiría en relaciones numéricas, incluso el ser psíquico-humano, incluso la virtud y las leyes del Estado. Del descubrimiento de las categorías matemáticas del cosmos salió sin más un matematicismo universal.

Este gigantesco traspaso de los límites siguió afectando a las teorías de la naturaleza que en la edad moderna desarrollaron la imagen del mundo matemáticamente fundada. Sin duda que los traspasos de límites son aquí en general mucho más cautos, pero no desaparecen del todo; y cuando un positivismo actual define en serio "es real lo que es mensurable", en lo que se pretende sigue habiendo la misma generalización desmesurada. Es muy comprensible que los grandes éxitos de la ciencia matemática de la naturaleza produzcan una tendencia a la expansión que ya por la mera inercia de los hábitos mentales se apodera de dominios como la fisiología, la psicología o la sociología. Pero la consecuencia es una relación enormemente falsa entre el principio y lo *concretum*, un fatal pasar de largo junto a lo esencial y peculiar de los fenómenos superiores del ser, una relación cada vez más desfavorable entre lo conocido y lo desconocido en las correspondientes ramas de la ciencia y finalmente el derrumbamiento de teorías enteras.

Ya los procesos naturales y la materialidad misma de las cosas están muy lejos de agotarse en puras relaciones de magnitud. En las cualidades, dependencia y leyes mismas, y en la medida en que están edificadas en realidad matemáticamente, hay entrañados siempre todavía otros factores, que no se dejan resolver puramente en números y fórmulas. La oposición de momentos tan fundamentales como la masa, la extensión, la duración, la velocidad, la fuerza, la resistencia, la inercia, no puede traducirse a lo cuantitativo; antes bien, es lo que da su sentido a todas las relaciones cuantitativas de la especie que sean. Y ello quiere decir que estas relaciones

únicamente como relaciones de tan fundamentales momentos pueden pasar por relaciones reales. Pues justamente como meras relaciones cuantitativas sin sustratos de la cantidad no lo pueden. La relación "puramente matemática" en cuanto tal es una relación que corre vacía y al sesgo del mundo real.

Pero mucho más es ya de distinta naturaleza el mundo de la vida. Aquí desciende lo cuantitativo al nivel de un momento de todo punto subordinado, de un momento que se limita a codeterminar los elementos de la fábrica. No desaparece del todo, pero deja intacto lo peculiar de la vida orgánica, lo *novum* de ésta frente a lo inorgánico. Lo orgánico tiene otras categorías, propias. Y cuanto más arriba se asciende, a las regiones del ser psíquico y espiritual, que se alzan sobre lo orgánico, tanto más desaparece la trama cuantitativa y tanto más sorprendente resulta la falsa relación conjurada por la generalización de los principios matemáticos. La pretensión de dominar un *concretum* de la altura óntica de la vida del espíritu con categorías tan pobres de contenido, desciende al nivel de la ridiculez.

Emparentado con el traspaso de los límites de lo matemático que se acaba de describir, hay toda una serie de intentos semejantes. El con mucho más conocido es el del llamado "materialismo". Aquí no se carga el peso sobre la posibilidad del cálculo, sino sobre los sustratos de la esfera de las cosas y su mecánica, sobre categorías tales como la materia, el movimiento, la fuerza, la energía. También detrás del materialismo está una teoría sumamente llana, de suyo perfectamente justificada, del ser material; en ella son de hecho las decisivas categorías como las que se acaban de nombrar. Un "materialismo" sale de ella únicamente con el traspaso de los límites, es decir, cuando se quiere dominar con categorías de tal índole la vida orgánica y psíquica o incluso fenómenos del pensamiento y de la voluntad. Cuantas veces se ha emprendido este intento, se ha quedado inmediatamente en los comienzos; no puede ir más allá de un vacuo postulado —o de indicaciones de un tenor muy general e indeterminado. Pues a poco que se entre en los fenómenos, en seguida se ve que así no son apresables; o se los niega o se los desconoce. Y la consecuencia que siempre vuelve es una vez más de hecho la correspondiente limitación de los problemas, el estrechamiento del mundo al ser material y semejante al material.

Análogo, aunque menos grotesco, es el extravío en toda especie de biologismo —lo mismo si se lo erige como más organológico que como más evolucionista—, e incluso en el psicologismo. Aquí están

ciertamente situados mucho más alto los puntos de partida; el grupo de categorías que se toma por base está más cerca del espíritu en el orden del ser. Pero, sin embargo, es heterogéneo y extrínseco al espíritu. Las categorías de lo orgánico no pueden adueñarse de los procesos de conciencia más de lo que pueden del *ethos*, del pensar, de la función del conocimiento, no se diga de relaciones sociales e históricas, las categorías de lo psíquico. Es un descubrimiento muy reciente el de que ante fenómenos de la especie últimamente nombrada fracasan las explicaciones psicológicas; únicamente por el filo del siglo fue un intenso trabajo crítico capaz de descubrir efectivamente el error del psicologismo. Y aunque los argumentos de entonces (digamos los de Rickert y de los discípulos de Brentano) no eran precisamente concluyentes en todo respecto, bastaron para hacer palpable el característico traspaso de los límites de que se había hecho culpable la psicología con sus métodos. La poderosa resistencia que tuvo que vencer esta crítica da un elocuente testimonio de la inercia del prejuicio combatido.

### *c*) El traspaso de los límites "hacia abajo"

En todos los ejemplos aducidos consiste la insuficiencia de las categorías destacadas en ser éstas de una especie más baja y estructuralmente inferior. No pueden sustentar un ente de orden superior porque su contenido no basta al de este último. Pero hay también la heterogeneidad inversa, que consiste en aplicar las categorías de grados superiores del ser a lo *concretum* de las inferiores. Es otra variante del traspaso de límites, otro tipo del mismo fundamental error; y en la historia de la metafísica es con mucho el más difundido.

Es también fácil de ver por qué es el predominante: de categorías de orden superior no puede mostrarse con tanta facilidad que son insuficientes frente a un ente de orden inferior. Son justo más ricas y más fecundas; y si todo se redujese a bastar a un contenido, apenas cabría atacar ningún traslado semejante. Por esta causa tiene el traspaso de límites "hacia abajo" de antemano las mayores probabilidades de dar por resultado una imagen del mundo bien dotada de unidad. Tampoco entra tan fácilmente en conflicto con los fenómenos. Sólo una cierta arbitrariedad lo afecta a primera vista. Mas una verdadera crítica únicamente la experimenta cuando se descubren las categorías propias, autóctonas, del grado inferior del ser y se revelan superfluas las categorías superiores aplicadas desde arriba a tal grado. Pero el traspaso de límites mismo es

igual que en la dirección inversa; y el mismo el contrasentido de la heterogeneidad categorial.

De esta especie es, por ejemplo, todo idealismo, en tanto que quiere comprender por categorías del sujeto —o de la razón, del espíritu, de la conciencia— la estructura y manera de ser de todos los objetos, o sea, del resto del mundo entero. La violencia hecha al mundo de las cosas materiales es aquí especialmente perceptible, porque se anula la independencia de su realidad y se lo introduce a él mismo en la conciencia como un mundo de la representación o de la apariencia. El que el idealismo se designe luego como subjetivo u objetivo, trascendental o lógico y absoluto, ya no constituye diferencia alguna en cuanto al traspaso mismo de los límites. Las categorías de un sujeto trascendental en nada son menos categorías de un sujeto que las de un sujeto empírico.

Cosa semejante es válida de otros varios tipos de sistemas emparentados con los anteriores. Así hay un personalismo que trata de comprender todos los dominios del ser por analogía con el ente personal. Muy conocida es la situación en el panteísmo, que considera las formaciones de la naturaleza, hasta las ínfimas, como modificaciones de un ente prístino y divino, trasladando así las categorías de este ente (entendido las más de las veces como una razón omnicomprensiva) a aquellas formaciones. También la monadología presenta un esquema semejante; en ella están concebidas, en efecto, todas las sustancias, incluso los elementos de la materia, a la manera del ser psíquico.

Pero no sólo entran en este capítulo los grandes tipos de sistemas metafísicos. Hay también ciertos prejuicios más subterráneos que se hallan casi inadvertidos por detrás de las tesis capitales, conscientemente defendidas o atacadas, de las imágenes del mundo, pero que justo por esta causa son de una tenacidad tanto mayor. Entre ellos debe considerarse el teleologismo —la manera de ver el mundo para la cual éste se encuentra en todos sus estratos dominado por fines— como un típico traspaso de los límites "hacia abajo". Esta manera de ver domina en la historia de la metafísica la mayoría de los grandes sistemas, aun cuando revista con frecuencia formas que la ocultan hasta hacerla desconocida.

La categoría del fin pertenece por derecho propio a la esfera del hombre, y especialmente a la del humano querer y obrar. Al menos, a exhibirse efectivamente sólo se presta aquí. Pero desde antiguo se la traslada con la mayor falta de escrúpulo a todo lo que el hombre no sabe explicar de otra suerte (es decir, cuyas efectivas categorías no conoce). Mas si se entienden, digamos, los procesos de

la naturaleza sobre la base de la categoría de fin, se les supone una actividad teleológica a la manera de la humana, interpretando por analogía con la propia naturaleza humana. Esto hace sin duda parecer los procesos naturales extraordinariamente simplificados, pero a su verdadera naturaleza se le hace exactamente tan poca justicia como le hacía la vieja manera mítica de representárselos, que veía en montes y ríos entes animados. Por el contenido está la teleología metafísica de la naturaleza en la mayor cercanía aún al panpsiquismo mítico: es el mismo antropomorfismo lo que determina en ambos la imagen del mundo.

Pero tal es la situación: toda seria investigación de las realidades naturales tiene que dejar de hacerles violencia con la teleología justo en la misma medida en que toda ciencia del espíritu tiene que dejar de consentir la invasión de sus dominios por las ideas naturalistas.

### *d)* El imperativo de la preservación de la índole peculiar de las categorías

Todas las direcciones filosóficas que buscan el dominio donde orientarse unilateralmente, en un solo estrato del ser —cualquiera que sea— y trasladan desde él las categorías encontradas a otros estratos del ser, cometen un mismo error de traspaso de límites. Trabajan sin diferencia alguna con la heterogeneidad categorial. En nada altera esto su diversidad de contenido ni su idea del mundo. Esta diversidad sólo es la expresión de la de los dominios de que parten así como del sentido en que se dirigen al traspasar los límites.

Por respecto a este sentido pueden diferenciarse dos tipos fundamentales de metafísica: una metafísica "desde arriba" y una metafísica "desde abajo". La primera traslada las categorías superiores a estratos inferiores del ser, la segunda las categorías inferiores a estratos superiores. Casi todos los sistemas metafísicos de la historia pertenecen inequívocamente al uno o al otro tipo. Por eso es tan esencial ver bien a fondo el error de la heterogeneidad. Este error es la traba más grave por su contenido para la investigación de las categorías. Nunca ha permitido bien que la mirada investigadora se moviese en su campo de objetos con efectiva libertad y en todas direcciones en busca de principios: cada descubrimiento, a la vez que franqueaba algo nuevo, tenía que encadenar la mirada. Pues cada descubrimiento traía consigo en el acto el traspaso de límites.

La cautela de la actitud crítica únicamente puede aprenderse, al

parecer, con las maldades de la experiencia. Mas esta experiencia la ha hecho copiosamente la filosofía a lo largo de su historia. Sólo que para beneficiar tal experiencia es indispensable que se tenga bien a la vista el núcleo de verdad de justo las mismas teorías que cometieron el error. Los principios objeto del traslado han sido siempre autóctonos de un determinado dominio del ser en el que tenían legítima validez. Únicamente por traspasar este dominio se volvieron ambiguos. Como teoría de la materia tenía razón la antigua atomística; únicamente se volvió errónea al extender sus principios al mundo del alma y del espíritu. Pero la extensión no radicaba en la esencia de sus principios, sino tan sólo en lo consecuente de una precipitada necesidad de unidad en la idea del mundo. Una vez descubierto el error, hay, pues, que recuperar sin más dentro de sus límites naturales la conquista del conocimiento de que se partió.

Como aquí, así es en general en los sistemas metafísicos. Un núcleo de visión genuina les sirve siempre de base, y sólo hace de tal visión un error la tendencia expansiva del pensar especulativo. Muchos descubrimientos valiosos quedaron oscurecidos de esta manera por obra de sus propios autores. Péro se trata de sacarlos de nuevo a luz y esto quiere decir: no sólo recuperarlos, sino además asegurarlos contra un nuevo oscurecimiento. Esto sólo es posible haciendo efectivamente propia la enseñanza que se desprende de una experiencia comprada tan caro.

Tan múltiples como son los fenómenos históricos que surgen del error del traspasar los límites categoriales, así de simple y único es el imperativo que es simultáneo resultado del descubrimiento del error. Es el imperativo de preservar incondicionalmente la índole peculiar de todas y cada una de las categorías, cualquiera que sea el dominio del ser de que se trate. Cada distinto dominio del ente tiene justo sus propias categorías, que sólo a él le convienen y que de ninguna manera pueden sustituirse por categorías de otra procedencia, ni tampoco por su parte trasladarse nunca sin más a otros dominios del ser. Pueden perfectamente prolongarse hasta muy adentro de los dominios del ser estructuralmente superiores, pero no puede ser allí las categorías propiamente centrales y características de lo *concretum* superior. Desaparecen, antes bien, como momentos subordinados (meramente co-condicionantes) en la estructura más alta y más rica de aquellas categorías que constituyen lo específico de estos dominios.

Si, pues, ciertas categorías de un determinado dominio del ser tienen, a pesar de su pertenencia a éste, validez para otros domi-

nios, es el esencial imperativo de la teoría de las categorías investigar exactamente los límites de esta validez. Pero esto sólo puede hacerse en los dominios mismos a que se extiende la validez, y por medio del análisis de las categorías autóctonas de ellos. Como primera tarea se alza, pues, tanto más el descubrimiento de las categorías características y peculiares de cada estrato del ser. La extensión de la validez categorial, así como la determinación de los límites de ella, es, en comparación, una *cura posterior.*

Palmario es que aquí entran en juego ciertas relaciones, rigurosamente sometidas a leyes, del reino de las categorías. Y estas leyes pueden también indagarse con toda precisión. Pero el exponerlas es una tarea de gran estilo que habrá que despachar en una investigación especial. No puede anticiparse en este lugar, bien que únicamente con ella pueda mostrarse todo el alcance de la índole peculiar de las categorías y del imperativo de preservarla.

---

## CAPÍTULO 8

# EL TELEOLOGISMO Y EL NORMATIVISMO CATEGORIALES

### *a)* LAS VIEJAS Y LAS NUEVAS IDEAS TELEOLÓGICAS EN EL PROBLEMA DE LAS CATEGORÍAS

Mucho más adentro de la metafísica especulativa conduce el otro prejuicio, de que las categorías tienen el carácter de fines y determinan teleológicamente su *concretum.* Hoy no es de la misma peligrosidad que el de traspaso de los límites, pero tampoco se halla tan lejos de los caminos recorridos por los filosofemas actuales como para poder ignorarlo del todo.

También este prejuicio se remonta —junto con el *chorismós* y la homonimia— al platonismo, siendo anejo a la vieja metafísica de las ideas. En el *Fedón* enuncia Platón esta tesis fundamental: a todas las cosas es inherente la tendencia a ser como la idea, pero se quedan a la zaga de ésta. Tal tendencia está concebida como una especie de fuerza de las ideas que se expande en las cosas en cuanto éstas se hallan formadas según aquéllas. La totalidad del mundo es, según esto, presa de la tendencia a elevarse al reino de las ideas como de un anhelo de éste. Y muy comprensible resulta en este contexto por qué puso Platón en la suprema cima del reino de las ideas la idea del bien. Ésta es justo el fin de todos los fines,

el valor de todos los valores, que presta a todos los entes el ser y a todo lo valioso el sentido. Puede decirse sin ambages: la predeterminación teleológica que parte de las ideas para imperar sobre las cosas determinando su contenido, es el esquema metafísico de lo que llamó Platón la "participación" de las cosas en las ideas. Y si se consideran a la luz de este esquema las múltiples imágenes con que por lo demás intentó Platón hacer intuitiva la participación, no puede afirmarse que no haya dicho en ninguna parte en qué consistiría esta relación de la participación.

Tal manera de pensar, todavía laxa y vacilante en Platón, se convierte en la metafísica de Aristóteles en un dogma firmemente articulado. El "*eidos*" es aquí una fuerza motriz, es pura "*enérgeia*": y ésta consiste en que dirige el proceso del devenir de las cosas reales hacia la realización de la forma como hacia un fin. En correspondencia con esto se alza el "primer motor" como un *telos* universal: mueve "como mueve el objeto del amor", es decir, atrae hacia su propia altura, y esta atracción penetra y domina todos los procesos del devenir en el mundo. Pero cada *eidos* opera, bajo esta potencia dominadora de todo, como su imagen en pequeño y en especial, dirigiendo el respectivo proceso.

Este teleologismo dinámico de los principios ha dominado casi por completo la ontología del pasado. Vive en la doctrina escolástica de la *essentia* dondequiera que se entienda ésta como principio real, y penetra profundamente en la edad moderna. Revivió de nuevo en el idealismo alemán, experimentó en el sistema de Hegel una floración tardía y está contenida aún disimuladamente en varias teorías actuales. Aquí ha adoptado, ciertamente, otra faz. En lugar de la predeterminación teleológica ha aparecido una relación de deber ser, una norma y un valor. Pero con esto no ha desaparecido el *telos*. En la esencia del fin entra justamente el tener que ser algo valioso o que debe ser en alguna forma, si es que la relación teleológica ha de tener sentido. En esta vinculación con los valores conocemos el fin sólo allí donde podemos señalar efectivamente su presencia, en la esfera de la acción humana.

Si, pues, la predeterminación que parte de las categorías es actividad teleológica, sólo consecuente es entender las categorías mismas como normas o directamente como valores. Heinrich Rickert dio a la vieja manera de pensar este giro; detrás de todo ser está, según su concepción, un deber ser, y como deber ser puede interpretarse también el "valer" las categorías "para" su *concretum*. Pero de esta manera se despoja de su autonomía al problema

ontológico de la realidad, sometiéndolo a puntos de vista axiológicos, cimentándolo deontológicamente.

La tesis kantiana del primado de la razón práctica favoreció esta dirección del pensamiento. Es sabido cómo desarrolló universalmente Fichte este primado. Toda determinación del ser es para él una autodeterminación de una actividad absoluta del Yo. El Yo tiene la determinación-destino de intuirse, pues únicamente en esta intuición se llena de contenido. Aquí está el sumo deber ser, y de él emana como deber ser derivado todo lo requerido para que se llene de contenido. Así se traslada el carácter del deber ser a las categorías. Sin embargo, deben ser éstas los principios de todo ente. Con razón se dirigió contra Fichte el reproche de que de tal manera se perdían toda la independencia y todas las leyes propias de la naturaleza. Con igual razón alcanza hoy a Rickert y su escuela el reproche de que en el normativismo se rechaza *a limine* el problema ontológico en su totalidad, decidiéndolo en sentido negativo antes de toda discusión —cierto que no en favor de la esfera del Yo, pero sí en favor de la esfera de los valores.

### *b*) Fundamentación axiológica de las categorías

Mas ello está justamente bien para el idealismo. La disolución del ente es precisamente lo que él quiere. Pero el problema de las categorías resulta absolutamente falseado. Entendido puramente como problema, resulta falseado incluso aun cuando tuviese metafísicamente razón la teoría. La situación del problema es, en efecto, la de que falta aún la decisión acerca de la esencia de las categorías y que únicamente puede llegarse a ella por medio del análisis exacto de los distintos grupos de las categorías mismas así como de las relaciones intercategoriales. Si las categorías del ser se hallan sometidas a principios de valor, o éstos a aquéllas, o si unos y otras coexisten con independencia mutua, sólo puede enseñarlo el contenido de las categorías. Si desde luego se supiera, sería superfluo para esta cuestión fundamental el análisis categorial. Una teoría que por razones especulativas se decide por el primado de los valores ha traspasado anticipadamente los límites naturales de su competencia. Usurpa la base antes de toda investigación.

En poco altera la índole de la usurpación el hecho de que la teoría tenga un motivo fundamental idealista. Si se la toma puramente como fundamentación axiológica de las categorías, salta a la vista la conexión con el teleologismo antiguo de los principios. Vista en esta conexión, cobra el yerro del normativismo un peso histórí-

co *sui generis* que permite comprender por qué pervive aún hoy invicto y constantemente disimulado bajo tesis al parecer del todo distintas. Consiste, en último término, en un prejuicio axiológico en favor de los principios en cuanto tales —como si éstos tuviesen un ser para sí y pudieran esgrimirse como una instancia independiente contra lo *concretum*.

Ya al reino platónico de las ideas se le dio el valor de una esfera de la perfección; en oposición a él se presentaba el mundo de las cosas como la esfera de un ser debilitado y, por decirlo así, desclasificado. Como argumento en pro de todo ello se utilizaba la finitud y caducidad de las cosas. La doctrina medieval de los universales prestó decisivamente al reino de las *essentiae* un resplandor de santidad; eran algo cercano a la esencia divina y se las atribuyó una y otra vez al entendimiento divino. Ya el predicado de la "pureza" es significativo del juicio metafísico de valor. Ahora bien, este predicado ha prolongado su vida con un sentido casi inalterado desde Platón hasta la filosofía de los neokantianos y los fenomenólogos.

Una razón objetiva de este prejuicio axiológico en vano se buscaría en todas las teorías dominadas por él. Y es que es absolutamente imposible ver por qué habría de ser un principio general mejor o más valioso que cualquiera de los casos especiales y reales que caigan bajo él. El cuadro de un radiante reino de las ideas lleno de supraceleste majestad nos hace hoy una impresión muy infantil. ¿Dónde estaría, pues, una superioridad axiológica de lo general y los principios sobre lo *concretum*? Si sentimos justamente la realización de un valor en el caso singular como valiosa... Y ¿no enseña mil veces la vida que todo lo bello y valioso por mor de lo cual vale la vida la pena es individual, limitado y efímero?

El partidario de la doctrina se ve, además, rechazado hacia el teleologismo general (no sólo categorial). Las raíces de éste son de naturaleza muy popular. Están en necesidades sentimentales eternamente humanas, en la fe en la Providencia, incluso en el antropomorfismo mítico; pero no menos en la demasiado humana curiosidad que se expresa en la pregunta "¿para qué?" Se cree tener buenas razones para hacer a todo proceso y suceso la pregunta de "para qué" es; como si estuviese dicho que todo tiene efectivamente un "para qué". Aquí se acaba todo dar razón con alguna evidencia. En lugar de encontrar una razón sostenible de la tesis, se tropieza con su absoluta falta de razón y fundamento.

Una variedad más profunda del mismo prejuicio se esconde en la teoría de la "comprensión" inaugurada por Dilthey. El concebir pasa por un aprehender subordinado, más bien superficial. El

comprender es más. Se trata, pues, de "comprender" todo lo que existe. Pero por otra parte sólo puede comprenderse aquello que tiene un "sentido"; y se lo comprende en razón de este su sentido como en razón de un principio. Así se comprende de hecho por su sentido una institución, una acción, una conducta humana. Y los ejemplos muestran que "sentido" siempre tiene en este orden de cosas algo que ver con el valor y el fin.

Pero ¿y cuando no se trata de instituciones ni maneras de conducirse, sino de cosas materiales y relaciones entre ellas, de procesos y relaciones naturales? ¿Hay también entonces algo que "comprender"? Ello sólo sería posible, manteniendo con rigor la misma significación estrecha de "comprender", si también en estos dominios del ser hubiese por doquier un "sentido" que desempeñase el papel de un principio constitutivo. Y para esto se requeriría a su vez que fuesen lo determinante en lo *concretum* algunos momentos de valor. Pero con este supuesto se efectúa un patente traspaso de los límites del grupo de principios que son los valores. Pues justo esto es por lo menos metafísicamente muy discutible, si los valores entran como ingredientes constitutivos en la fábrica de los estratos inferiores del ser. *A priori* no debe admitirse en ningún caso, y la experiencia no da para admitirlo ningún punto de apoyo.

Así como no está dicho que todo ente tenga su "para qué" —pues hay en la fábrica del mundo real también una predeterminación distinta de la final—, así tampoco está dicho que a todo ente adhiera un "sentido", "comprender" el cual pudiera ser tarea del hombre. Si por anticipado se toman las categorías como valores, se yerra *a limine* el problema de las categorías; y lo que quizá pesa todavía más, se cae en peligro de errar también el problema de los valores. Pues si desde un principio se atribuye a los valores un papel ilimitado dentro del orden real, ya no puede apresarse más tarde la índole peculiar de aquellos dominios del ser en que aparecen como efectivamente constitutivas referencias a un sentido o un valor.

### c) Posición crítica e imperativo metódico

En general puede decirse: el teleologismo y el normativismo categoriales cogen desde un principio un solo grupo de categorías y ponen bajo éstas todas las demás categorías que hay que investigar; el grupo del fin, la norma y el valor. Con alguna razón puede sostenerse que es el grupo más discutido y cuyo dominio tiene límites menos perfilados. Mas pongamos que tuviese efectivamente una posición superior: ¿por dónde se sabría que así es antes de ha-

ber resultado del análisis de las restantes categorías que en todas ellas están efectivamente contenidas aquéllas? Es patentemente cosa de imposibilidad. Antes de llevar a cabo el trabajo del análisis categorial no puede saberse absolutamente nada sobre la relación de las categorías entre sí. Únicamente con él y por él puede, en el mejor de los casos, llegar a saberse algo de la ordenación, de la posición y el condicionamiento mutuos de las categorías, de la dependencia de las unas respecto de las otras, de su estar unas encerradas en el contenido de otras, de su subordinación o superioridad.

Ninguna de estas relaciones puede captarse ni empíricamente, ni inmediatamente *a priori;* es un prolijo camino de investigación el único que puede conducir a aprehenderlas. Por lo pronto no tenemos más que el contenido de las categorías, y hasta éste hay que empezar por descubrirlo en muchas. Pero únicamente en él pueden hacerse visibles las relaciones intercategoriales. Si desde luego se toma, pues, y encima sin pensarlo, un grupo de categorías como supremo para modelar a imagen suya todas las demás —y es lo que se hace cuando se pretende entender todas las categorías como fines, normas o valores—, se ha paralizado ya al primer paso la investigación propiamente central y fundamental. Sin percatarse de ello, se le ha prescrito adónde debe ir a parar, en vez de seguirla hasta donde conduciría por sí misma.

Además de lo anterior, sería cosa de añadir aquí una crítica todavía mucho más universal del teleologismo metafísico en sus diversas formas. El teleologismo categorial es a la postre sólo una forma especial. Pero esta investigación requiere ir muy lejos y tiene por esta causa que desarrollarse dentro de otro orden de cosas. Los puntos a que anudarla se encuentran esparcidos por una ancha multiplicidad de problemas heterogéneos. Y aún se acumularán más antes del ajuste de cuentas final. Pues los más de los problemas ontológicos fundamentales están transidos históricamente de prejuicios teleológicos. Pero no todos estos prejuicios afectan a la forma de predeterminación de las categorías.

Por lo menos ya aquí se ve lo siguiente: la tendencia expansiva del pensar teleológico es una especie de pecado original de la metafísica, combatir el cual es tanto más difícil cuanto que sus raíces, escondidas en la vida afectiva, han menester más que de la refutación por medio de argumentos, de una trasformación de la actitud psíquica. Pero tal trasformación sólo puede alcanzarse construyendo nuevos carriles del pensamiento así como adquiriendo plena libertad de movimiento en ellos. Y ambas cosas tienen que arran-

carse primero a la compulsión tradicional de los conceptos dominantes sobre el pensamiento.

Se puede según esto y sin más sacar la consecuencia y decir lo que es imperativo hacer para apresar puramente las categorías, en la medida en que ha de evitarse la confusión con los valores, las normas o los fines. Si el error estaba en aceptar que las categorías predeterminan como fines, el imperativo tiene que ser el de apartarse de aceptar tal cosa. Esto no necesita significar que no haya en absoluto principios que predeterminen como fines; puede, antes bien, haberlos perfectamente, pero de ello no se seguiría que las categorías —y menos, todas— tuviesen que ser de esta índole.

Si es así o no, no puede decidirse antes del análisis categorial. Imperativo incondicional es, pues, en todas las circunstancias, el de mantener provisionalmente *in suspenso* la cuestión de la forma en que determinan las categorías su *concretum*, para no decidirla previamente en el sentido de aquellas soluciones tan sumarias. Allí donde su propia y especial estructura no lo da palmariamente, no deben entenderse de ninguna manera las categorías en cuanto tales como fines, normas ni valores. La predeterminación del mundo que de ellas emana no es ya en cuanto tal una predeterminación teleológica; o dicho aristotélicamente: no mueven "como mueve el objeto del amor".

---

## Capítulo 9

## EL FORMALISMO CATEGORIAL

### *a)* El principio antiguo de la forma y sus límites

Uno de los elementos que determinan la concepción del teleologismo categorial es la aristotélica de los principios como formas. En la distinción entre forma y materia que sirve de base a esta concepción toca a la materia el papel de la sustancia pasivamente receptiva, a la forma el del principio donador, activo, determinante o formador. La forma sustancial se presenta como "pura *enérgeia*", la materia sólo como un sustrato para la efectuación de la forma, y en cuanto tal como pura *dynamis*. Mas como principio en sentido primitivo y estricto es sólo lo determinante (predeterminante) en el orden del ente, pero no lo determinado, ni menos lo meramente determinable, de esta división dualista del mundo se deriva el prejuicio de que la esencia del principio en general es sólo la forma.

De este prejuicio se habló ya anteriormente, al rechazar la identificación de las categorías y las esencias (cap. 2 *b* y *c*). Pues semejante identificación pisa ya sobre el prejuicio. Pero hay aún otros aspectos del formalismo categorial, y éstos merecen todavía una consideración especial, dado que únicamente resultan tangibles dentro del conjunto de los restantes prejuicios ontológicos.

Ya la circunstancia de que esta concepción de los principios concierna a la predeterminación de las cosas sujetas al devenir, la pone en la más estrecha relación con el teleologismo. Éste se halla edificado esencialmente sobre ella. En la metafísica de Aristóteles, así como en las teorías de todos aquellos que atribuyen las determinaciones de los entes a formas sustanciales, se apoyan mutuamente los dos prejuicios, en sí heterogéneos, de tal suerte que apenas pueden separarse ya uno de otro. Por eso se convirtieron cada vez más con el incremento de la tradición en una íntima cadena del pensamiento.

Y de hecho encajan entre sí muy exactamente. La materia no puede ser determinación de procesos en el sentido de dirigir un contenido hacia una meta. Las metas necesitan tener un "ser así", una determinación, una configuración. Y a la inversa, cuando se consideran las formas desde algo dado como informe, sólo tienen sentido como poderes determinantes que lo configuran. Vistas desde lo informe, se presentan, pues, sin violencia alguna como lo determinante de que se tome forma, es decir, como el *telos* de los procesos de tomar forma. Pero en esto hay ya un subrepticio *circulus in demostrando*: dos tesis, la del carácter formal y la del carácter final del *eidos* se fundan mutuamente, pero por lo demás carecen de toda fundamentación suficiente. Y este error formal de la fundamentación mutua, si bien de consecuencias tan amplias como fatales, escapa naturalmente al pensar presa de ambos prejuicios. Pero harto conocida es la tenacidad histórica justamente de los raciocinios en círculo subrepticio. De esto sólo pudiera ya inferirse por qué se ha hecho esperar tanto el descubrimiento del error del prejuicio formalista.

Lo escabroso de las consecuencias, por el contrario, no resulta encubierto de ninguna suerte por la tenacidad de la compulsión tradicional del pensar. Una teoría de las categorías edificada sobre el principio del formalismo toma por anticipado sobre sí la desventaja de no poder hacer justicia a la materia. Excluye de sí ésta como lo de suyo informe e indeterminado. Categorías de la materia en cuanto tal son, en el supuesto de que se trata, cosa de imposibilidad. El sustrato de todas las formas se alza persistente como no dome-

ñada contrainstancia del reino de las categorías, como un segundo fundamento del mundo junto a éste. Y así envuelve la conocida escisión dualista del ente. Del mundo como un todo domina entonces el sistema de las categorías tan sólo uno de los lados. Con lo que queda rebajado al nivel de un sistema meramente parcial.

*b)* RELACIÓN DEL FORMALISMO CON LOS OTROS PREJUICIOS

Es de un alto interés ver cómo la metafísica de las formas es una especie de foco de todos los prejuicios ontológicos. Lo mismo que con el teleologismo categorial, se halla también en la más estrecha relación con el traspaso de los límites y con la homonimia, e incluso mediatamente con el *chorismós.*

Acerca de la existencia de momentos formales en las categorías no hay duda alguna; todo lo que hay de estructural en la fábrica del mundo real tiene carácter de forma. Y si se añaden los momentos afines de la ley y la relación, que consienten sin dificultad en subsumirse bajo el concepto de forma tomado en sentido amplio, resulta muy comprensible cómo también en medio de los nuevos problemas de la edad moderna pudo mantenerse el carácter formal de las categorías. El error está justo sólo en la generalización que se hace del principio de la forma: únicamente cuando se sostiene —o supone tácitamente— que en las categorías "todo" es forma, se traspasa el límite natural que está trazado a la forma en cuanto tal. El error presenta, pues, la típica faz del traspaso de límites.

Por otra parte propendía la doctrina antigua del *eidos* a concebir la forma lo más concretamente posible. Aristóteles negaba a los más altos universales el carácter de principios formales independientes; tan sólo las formas especiales (como las que responden a las "especies" de los seres vivos) eran para él sustanciales y fuerzas motrices. Pero justamente con esto se hizo imposible distinguirlas de los casos reales por el contenido; pues la distinción que constituye la materialidad de lo real no es, en efecto, de contenido. Así pues, al tener que ser el *eidos,* a pesar de todo, algo distinto de lo σύνολον, el resultado fue la dificultad de la homonimia. La casa debía ser en cuanto *eidos* la causa formal de la casa real, el hombre en cuanto *eidos* el principio del devenir del hombre viviente. Visto así, es el formalismo ya en sus inicios la vacua duplicación del mundo.

Si se quería escapar a ello, se tenía mal que bien que buscar una distinción de otra índole. Y como tal distinción no podía estar en el contenido, tuvo que cargar sobre la manera de ser. Pero esto

significa que tuvo que practicarse una separación del *eidos* en cuanto tal respecto de lo *concretum* sobre la cual no hubo más tarde puente posible para volver a salvarla. Así es ya el *chorismós* del primer Platón una consecuencia de la homonimia; y ésta a su vez es ya una consecuencia del hacer tautológicamente de la forma de las cosas un principio de sí misma. Si se pregunta ahora por qué ha sobrevivido tanto tiempo el *chorismós* en las teorías de la *essentia*, la única respuesta acertada es: porque no se abandonó la homonimia. Pero no era posible abandonarla mientras se entendiesen los principios como las mismas "formas" que existen también en las cosas.

Únicamente en el momento en que se renunció al concepto antiguo de la forma con la tautología entrañada por él, para poner en su lugar relaciones y leyes, que no son visibles sin más en la manera de presentarse lo *concretum*, pudieron sucumbir de un golpe todas estas dificultades. Ésta es la razón por la que hace mucho que la filosofía moderna no ha tenido que luchar con ellas en la misma medida que la de la Antigüedad.

No debe, sin embargo, callarse que junto a los errores nombrados había aún otro error ontológico entrañado en la doctrina aristotélica del *eidos*. Si ésta, en efecto, conducía al dualismo de la forma y la materia, no consistía sólo lo escabroso de ello en la contraposición no domeñada de la materia, sino también en la manera de ser de ésta. Como según la concepción aristotélica, en efecto, sólo la efectuación de un *eidos* tiene efectividad, no puede la materia ser nada efectivo; pero como sin embargo "es" algo, hubo que entenderla en suma como algo meramente posible. Y justo esto es lo que quiere decir el concebirla como *"dynamis"*. Pero por otra parte ¿cómo podía existir algo posible junto a lo efectivo como si el mundo real se compusiera de dos clases de entes? El ente que lo era sólo según la posibilidad se presentaba, por decirlo así, como un semi-ente junto al ente propia y plenamente tal. Pero para esto no había a su vez espacio en un mundo en que siempre "precedería" la *enérgeia* a la *dynamis* y todo ser posible adheriría ya a un ente efectivo.[1]

Por cualquier lado que se persiga la concepción ampliada de la forma, ésta conduce de un supuesto erróneo a otro. Está enlazada con todos ellos de tal suerte que parece una especie de suelo nutricio común a todos. Esto es tanto más sorprendente cuanto que el

[1] *Cf.* la doctrina del libro Θ de la *Metafísica* aristotélica acerca de la prioridad de la ἐνέργεια. El desarrollo cabal de la aporética indicada se encuentra en *Ontología*. II: *Posibilidad y Efectividad*, cap. 22, así como en la Introducción, 2-4.

concepto de forma no es en sí ningún extravío, sino que únicamente adopta una posición torcida por el traspaso de los límites. Lo que pasa con él tendrá que mostrarse en primer lugar en las consecuencias que arrastra consigo en las pertinentes teorías mismas.

### c) Consecuencias del formalismo categorial

De antiguo es conocido que el franco dualismo de la forma y la materia da por resultado una posición difícil de mantener ontológicamente. Pero todavía pesa más el hecho de que este dualismo, una vez forjado, se consolidase y convirtiese en una especie de mal hereditario de la metafísica; y no sólo de la metafísica, pues también fue presa suya la moderna teoría del conocimiento. "Forma y materia del conocimiento", esta oposición domina aún la filosofía kantiana, así como los sistemas del siglo XIX. Pero tampoco aquí acierta con los fenómenos, como no había acertado con ellos en la ontología antigua.

Las incoherencias se hicieron sentir ya desde un principio. Ya Aristóteles no pudo mantener la tesis de que la materia universal y "prima" (es decir, la absolutamente informe) era inmediatamente la de las cosas singulares. Aristóteles reconoció, antes bien, con toda claridad que la materia de las cosas está ya altamente especializada (o diferenciada). Pero ¿cómo será concebible que se diferencie puramente por sí misma la materia sin forma alguna? ¿No tiene entonces que acoger necesariamente determinaciones, o que contener de todo punto ella misma principios determinados *sui generis*? Mas en cuanto tal sería justamente lo indeterminado y sin principios. Pues según lo supuesto son sólo las formas lo determinante. Aristóteles trató sin duda de ayudarse declarando toda diferenciación por debajo del *eidos* algo meramente "concomitante" (συμβεβηκός). Pero con ello no hizo más que aplazar la cuestión. Pues ¿de dónde procedería ahora la determinación de lo concomitante? Fuera de esto, tampoco pudo mantenerse el aplazamiento. Pues pronto se mostró que de ninguna suerte puede todo *eidos* efectuarse en toda materia (por ejemplo, el de la sierra no en la madera, sino sólo en el hierro). El *eidos* prescribe, pues, por su parte la índole especial de la materia diferenciada. Pero esto significa que la índole de la diferenciación está contenida también entre las determinaciones esenciales del *eidos*.

Esta dificultad se trasfirió con la doctrina de las sustancias-formas a la teoría de los universales de la escolástica. La antigua aporía de la materia especial se repite de muchas maneras en las

concepciones de la *materia signata*. Se intenta recogerla en el contenido de la *essentia*, pero justo con ello se introduce el dualismo también en la *essentia* misma, haciendo de hecho saltar el principio de la forma. Esta agudización del problema viene del de la individuación, que pasa cada vez más al primer término; en efecto, toda la distinción de las cosas singulares bajo su *eidos* común —e incluso el de las personas singulares bajo la esencia "hombre"— descansaría simplemente en ser otras las partes de la materia de que están formadas. Esta descomunal paradoja dio luego en Duns Escoto un vuelco con que pasó a su contrario: tienen que ser puros momentos formales los que constiuyan la individualidad. Pero entonces va la diferenciación de la forma hasta lo infinito. La consecuencia es un reino de formas en que tiene que retornar toda la multiplicidad sin orillas de los casos singulares reales. Y entonces resulta perfecta la duplicación tautológica del mundo. Mas semejante reino de formas ya no es, en absoluto, un reino de principios. Ha absorbido plena y totalmente lo *concretum*.

En los sistemas racionalistas de la edad moderna está la concepción formalista ampliamente recubierta por el problema de la sustancia. Pero no desaparece. El nuevo problema de los principios y las categorías está por anticipado bajo su signo. Al recogerla Kant, entendiendo todo lo apriorístico del conocimiento como forma, la trasladó a la vez a la ética; no sólo el espacio, el tiempo y las categorías son puras formas, sino que también el imperativo categórico es una ley formal. Pero en este punto se encontró por primera vez la antigua concepción con una crítica que la atacaba en las raíces. Pues las necesidades prácticas piden imperiosamente un contenido; la falta de contenido del precepto moral parecía el lado flaco de la ética kantiana. Ya Schleiermacher empezó en este punto con su crítica, pero únicamente los comienzos de la ética del valor en Nietzsche señalaron un camino positivo para superar el vacío del formalismo. Pues no se trataba aquí del solo descubrir consecuencias escabrosas. Se trataba de aportar la prueba de que todo lo que en el orden del conocimiento, de la intuición, del *ethos* y de la valoración desempeña el papel de un principio tiene el carácter de algo henchido de contenido. Esta tarea fue cumplida en lo esencial por la crítica del "formalismo" hecha por Scheler.

Tan sólo no hay a este respecto que engañarse acerca de que también esta crítica es unilateral e impugnable en varios aspectos. Entre otras cosas, recayó por su parte en el error medieval de tomar sin verlo bien todos los principios por esencias. Consecuentemente, hubiera tenido, pues, que excluir también a su vez de ellos los mo-

mentos "materiales". Sólo pudo introducir estos momentos entre los principios, porque dio a lo "material" una significación enteramente distinta: la de contenido. Pero con ello le quebró la punta a su propia tendencia contraria al antiguo apriorismo de las formas. Pues el concepto kantiano de la forma no tenía de ninguna suerte su contrapartida en el contenido, sino en la materia. En rigor hay que conceder que la distinción de materia y contenido palidece cuando no se trata de la materia de las cosas, sino de la "materia del conocimiento" (material de la sensibilidad) o de la "materia de la voluntad". Pero sin embargo, sigue siendo la oposición de forma y contenido distinta de la de forma y materia. Y esto no carece de peso justamente para Kant. Pues es el contenido del conocimiento lo único que según la concepción kantiana se configura mediante la función sintética de las formas del entendimiento.

El tiro de la crítica fue, pues, más allá del blanco. Pero también la concepción formalista traspasó todos los límites, no ciertamente en Kant, pero sí en los neokantianos. El idealismo lógico pretendió tomar con toda seriedad el carácter formal de lo apriorístico como argumento en favor de su tesis de que todo ser es posición del pensamiento: unión, relación, leyes —en suma, todos los momentos formales de los objetos— sólo puede producirlos el pensar; de lo que se seguiría el no existir en absoluto una "materia" dada, o el serlo "todo" el pensar productivo.

### *d)* Lo indispensable de los momentos materiales en las categorías

Fácilmente se ve cómo en toda esta lucha en torno al concepto de forma hay razón y sinrazón en ambas partes. La forma no es lo único que constituye los principios del ente; pero por lo mismo es y será un momento fundamental de los principios. La forma es ciertamente, por otro lado, el miembro opuesto al momento material del conocimiento, pero no a la totalidad del contenido del conocimiento; tiene, pues, su propio lugar en el conjunto de las categorías del conocimiento, justamente en tanto que como conformación de una materia es un factor esencial del contenido. De todo esto resulta la necesidad de sacar de aquellos atolladeros históricos la doctrina y determinar hasta qué punto es indispensable concebir las categorías en general con el carácter de formas.

Para ello habrá que afirmar ante todo que las formas mismas en cuanto tales tienen algo de contenidos; constituyen en todo ente la estructura, es decir, su articulación interna. Y como la articulación

interna determina en lo esencial el "ser así" del ente, puede también decirse: son los momentos formales los que constituyen en lo esencial el "ser así". Pero por otro lado no basta tomar simplemente a lo *concretum* las formas que aparecen en ello, y elevándolas a la generalidad de las especies, declararlas categorías. Esto daría por resultado categorías homónimas, que no explican nada y se limitan a duplicar el mundo. Se trata, antes bien, de arrancar a lo *concretum* la forma interna por medio de análisis especiales fundados en la apariencia externa, pero sin embargo siempre en una cierta oposición a ésta. Pues la una es siempre algo enteramente distinto de la otra: la una es justo lo constituyente "en razón" de lo cual se producen las configuraciones fenoménicas. Nunca pasa que una especie de objetos tenga por base una sola forma categorial —digamos a la manera del *eidos* aristotélico—; son, antes bien, siempre muchos momentos formales de índole categorial los que juntos dan por resultado la configuración concretamente fenoménica. Aun en la medida en que son sólo formas, componen las categorías una multiplicidad distinta de la de las formaciones reales que descansan en ellas. Las categorías son las mismas para todo un estrato del mundo real, pero sólo en común constituyen la compleja forma de los casos singulares e incluso la de especies enteras de casos.

Hasta este punto es ontológicamente indispensable el carácter de formas en contra exclusivamente de la infecundidad de las tautologías formalistas de la Antigüedad y la Edad Media. Puede formularse este resultado metodológicamente así: la forma interna, categorial, no es idéntica a la forma externa o fenoménica del ente, y tiene siempre que buscarse en oposición a esta última.

Pero yendo más allá del anterior resultado hay que considerar otra cosa: aunque los momentos formales de las categorías sean tan múltiples como posible, no pueden agotarse en ellos las categorías; y aun cuando algunas de ellas tuviesen puro carácter de formas, no puede esto ser válido de todas y mucho menos de todo un sistema de categorías (como el de un estrato del ser). Pues en lo *concretum* hay, digámoslo una vez más, sustratos de la conformación; y un sistema de categorías que no los contenga no basta patentemente a lo *concretum*. Esto es válido tanto de las categorías del ser cuanto de las del conocimiento. Para ello no basta entender la conformación categorial como algo eminentemente de índole de contenido; en esta cuestión ya no se trata de "la forma y el contenido", sino de "la forma y la materia". Y entonces es la manera de ver decisiva la de que no ocurre absolutamente ninguna razón para restringir el

contenido de las categorías a la forma, la ley y la relación, sino que momentos de específica índole de sustrato son constituyentes exactamente en el mismo sentido que estos otros. Lo que aquí resulta metodológicamente indispensable es, pues, introducir en todas las circunstancias también tales momentos de índole de sustrato en el contenido total de aquellas categorías de las que la predeterminación que da la forma está referida a ellos.

Tal introducción no es tan paradójica como parece. Sólo el viejo prejuicio del formalismo le ha puesto el sello del *non sens* —y ello porque sólo se conocía una "materia" única, amorfa, burda, que por lo demás se imaginaba de todo punto a la manera de las cosas materiales, pero que no obstante se enfrentaba sin reparo a la multiplicidad de las formas heterogéneas a ella. Esta oscura unidad informe, a la que parecía aneja también sin más la imposibilidad de resolverse en nada, no podían absorberla categorías algunas. Pero esto cambia tan pronto como en lugar de la materia absoluta aparece una multiplicidad de diversos momentos de índole de sustrato distribuidos en una pluralidad de categorías. Para señalar tales momentos no siente la actual concepción de la naturaleza perplejidad; en ellos entran todas las dimensiones en que desempeña un papel la gradación cuantitativa, por no decir nada de los momentos propiamente sustanciales como la fuerza y la energía.

En una situación tan diferente no constituye absolutamente ninguna dificultad la pertenencia de los "momentos materiales" a las categorías; se encajan homogéneamente entre los restantes momentos categoriales. Y si se mira exactamente, se encuentra incluso que estos últimos única y justamente por obra de su referencia a aquéllos se ensamblan acabadamente. Pero el mostrarlo así tiene que reservarse para el análisis categorial mismo.

## Sección III

# CONCEPCIONES Y ERRORES GNOSEOLÓGICOS

### Capítulo 10

## NUEVAS TAREAS DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN

*a)* Restricción especial de algunas categorías

La serie de consecuencias resultantes de la crítica de los prejuicios ontológicos no está cerrada con los enumerados en lo anterior. Pero hay entre ellos también los que a la vez conciernen más al lado gnoseológico de las categorías que al ontológico. Éstos son más fáciles de captar dentro del orden del problema del conocimiento, y con ello mueven a iniciar una nueva serie de consideraciones críticas.

Se ha mostrado suficientemente qué ancho papel desempeña el prejuicio formalista en la manera de tratar las categorías del conocimiento. Más esporádicamente aparece en el tratar estas categorías el error de la concepción teleológico-normativa. Asimismo pasan aquí más a segundo plano el *chorismós* y la homonimia. Muy notoriamente se hace perceptible, en cambio, el traspaso de los límites; consiste éste, en efecto, en la "aplicación" de una categoría autóctona de un campo limitado de objetos a objetos de una índole heterogénea con la de los anteriores.

Ahora bien, toda aplicación es cosa del sujeto cognoscente y descansa en una "espontánea" interpretación o conformación de lo dado. Las categorías del ser en cuanto tales no se "aplican"; su relación con lo *concretum* existente es la de una predeterminación independiente de toda humana concepción. Sólo se "aplican" las categorías del conocimiento y sólo de ellas puede decirse que con ellas se "traspasa" el límite de un dominio. Es la espontaneidad del entendimiento la que practica la generalización; y a ella sola puede dirigirse la exigencia de la crítica de que se respeten los límites de los dominios. Las categorías del ser no traspasan sus límites; no ocurren en absoluto fuera del dominio del ser al que pertenecen.

De aquí resulta inequívocamente que lo indispensable de respetar los límites, según lo expuesto antes (cap. 7 *d*), se refiere muy esencialmente al lado gnoseológico del problema de las categorías. Ahora bien, este último no consiste en nada más que en el viejo y

clásico problema de lo apriorístico en el conocimiento. Y justo este problema es el que constituyó el objeto propio de la crítica kantiana. Insistiendo en lo indispensable de limitar la "aplicación", nos hallamos, pues, en medio del campo de problemas de la *Crítica de la Razón Pura*.

"Razón pura" quería decir en Kant razón apriorística. Y "crítica" debía significar trazar límites. Pues la idea decisiva que precedió al trabajo de la crítica fue la de que la espontaneidad apriorística de la razón ha menester de que se le tracen límites en la aplicación de sus categorías. La exacta formulación del problema entrañado en esta tarea se encuentra en el planteo de la cuestión de la "deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento": es la cuestión de la "validez objetiva" de las categorías. El supuesto de esta cuestión es que el entendimiento tiene la tendencia a ir con sus categorías más allá de los límites de su validez objetiva. Y de hecho ocurre palpablemente este ir más allá en los dominios de problemas de la metafísica especulativa.

Hasta aquí pudiera parecer que este "ir más allá" puesto en claro y combatido como acrítico por Kant, no sería nada más que aquel error del traspaso de los límites categoriales del que se ha hablado en lo anterior. Pero de ninguna suerte es así, pues Kant veía el error simplemente en la aplicación de las categorías a las "cosas en sí"; o como la cosa en sí es un concepto condicionado por la posición filosófica y la formulación negativa es más inequívoca: veía el error en la aplicación de las categorías más allá de los "límites de la experiencia posible".

La ley restrictiva que Kant derivó de lo anterior decía, según esto, que la aplicación de las categorías debía limitarse "a los objetos de la experiencia posible". Es sin duda una de las ideas más importantes de Kant. Muy bien se podía con ella levantarse contra la metafísica especulativa. Otra cuestión es si basta también para trazar críticamente sus límites a un apriorismo más comedido.

Lo que no vio Kant, el hecho de que casi todas las categorías del entendimiento humano tienen la tendencia a traspasar sus límites, tampoco pudo tratarlo críticamente. Pero esta tendencia existe, y además de tal manera que no empuja de ninguna suerte más allá de la "experiencia posible", sino sólo más allá del alcance especial —del límite del dominio natural, por decirlo así— de cada categoría. Cuando se trasladan categorías de las cosas materiales al ser orgánico y psíquico, o categorías del espíritu a hechos físicos, permanece su aplicación íntegramente dentro de los límites de la experiencia posible. Traspasado resulta, por el contrario, un límite

enteramente distinto, a saber, el que separa entre sí dos dominios heterogéneos de la experiencia. Aquí no sirve, pues, la restricción a los objetos de la experiencia posible.

La crítica de Kant se redujo a trazar sumariamente el límite general de la validez objetiva de todas las categorías. Pero una crítica efectiva de la razón "pura" —es decir, de la apriorística— tiene, en rigor, que trazarle a cada categoría, o por lo menos a cada grupo de categorías conexas, el límite especial de su aplicación legítima, objetivamente válida.

En esto consiste la tarea de una nueva crítica de la razón "pura". Y es una tarea sumamente actual, porque la mayoría de los sistemas metafísicos descansan en la generalización de grupos aislados de categorías. El traspaso de los límites es la forma general de los "ismos" filosóficos. Pero ¿cómo trazar los límites con que mantener retrenada la tendencia expansiva de las categorías del entendimiento humano?

Esta pregunta no puede responderse sumariamente. Pues si como regla general se limita la validez objetiva de cada categoría por la amplitud del dominio del ser en el que primitivamente se la encuentra, se está en peligro de trazar demasiado estrechos los límites. También hay justo muchas y variadas categorías efectivamente comunes a muy diversos dominios del ser (el tiempo, por ejemplo, es común a los procesos materiales y a los psíquicos, el espacio a las formaciones físicas y a las orgánicas). Pero semejante comunidad no puede trasportarse a todas las categorías.

La tarea consistirá justamente, pues, en señalar a cada categoría los límites especiales de su validez. Cumplir esta tarea es algo de lo más urgentemente indispensable en el análisis categorial. Sobre este último cae la carga capital del trabajo comenzado por Kant, de someter paso por paso a la crítica la razón "pura".

### *b)* El prejuicio de la "conceptualidad"

Pero dentro del contenido de esta tarea viene a parar el que la serie entera de los exclusivismos y prejuicios gnoseológicos que hay en la concepción de las categorías mismas se pliegue sin más a las tendencias de la misma crítica. Pues todos ellos conciernen, mediata o inmediatamente, al mismo problema fundamental del conocimiento apriorístico y su validez objetiva.

En primer lugar, se alza aquí el prejuicio muy difundido de que las categorías son "conceptos". Tiene su origen histórico, juntamente con la concepción formalista, en la filosofía aristotélica, co-

nectándose, igual que la última concepción, ya allí con el teleologismo categorial.

La metafísica de Aristóteles identificó la "sustancia-forma", por un lado con el principio motor teleológico, pero por otro lado con el *eidos* (τί ἦν εἶναι) recogido en la unidad lógica del concepto por la "definición".[1] En esta doble identificación está la raíz del prejuicio de la "conceptualidad", que ha mantenido duraderamente a la ontología en las cadenas de la lógica, haciendo ambiguas tanto a la una como a la otra. Los principios no son, según esta concepción, nada más que conceptos-principios; la forma sustancial de la cosa es el concepto edificado con las notas esenciales. Cierto que en tales circunstancias se necesita atribuir también al concepto mismo una manera de ser propia, ónticamente superior, como no la conoce su función lógica. Pero justo esto es lo que hicieron las teorías medievales del "realismo de los conceptos". En estas teorías —sólo poco diferenciadas por sus divergencias no insignificantes en lo demás— reinó el prejuicio de la "conceptualidad" casi sin límites; y en forma más moderada se prolongó todavía en los sistemas racionalistas de la edad moderna.

Su enorme fuerza de seducción descansa desde el comienzo esencialmente en su consecuencia gnoseológica: en el supuesto de la identidad entre el concepto y el principio del ser, podía dominarse conceptualmente sin dificultades la esencia del mundo. Y a la vez experimentaba el viejo problema del apriorismo, que está indisolublemente unido con el papel de los conceptos en el conocimiento, como ya sabemos, una solución sumaria que hacía desaparecer por anticipado todo lo que hay de cuestionable en él. Pues si por un lado es el pensamiento humano, en virtud de su lógica, dueño de los conceptos, y si éstos son por otro lado las sustancias-formas de todo ente, es con ellos el pensamiento humano también dueño *a priori* del ente mismo y del mundo.

[1] Si se quiere ser históricamente exacto, se tiene que tomar la tesis de Aristóteles por cierto más cautamente: no es el concepto mismo, sino tan sólo la "definición" (ὁρισμός), aquello cuyo contenido se identifica a la forma sustancial. Del concepto en cuanto tal no hay todavía en Aristóteles ninguna teoría, ni tampoco responde exactamente a ninguno de sus términos lo que los posteriores llaman "concepto". Lo definido tampoco es, pues, en él el concepto, sino el τὶ ἦν εἶναι (*essentia*) o bien el εἶδος (que en él no es el "concepto específico", sino la forma específica del ente). Únicamente en los lógicos latinos aparecen *notio* y *conceptus;* y como formación lógica en sentido riguroso, difícilmente figura el concepto antes del nominalismo. —Pero tocante al prejuicio "conceptualista" no representa ello diferencia alguna. Pues en realidad descansa la formación del concepto en la definición. *Cf.* "Aristoteles und das Problem des Begriffs", *Abhandl. der Preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Klasse,* 1939, V.

Y lo que no debía esperarse en vista de la historia del origen de esta concepción: el prejuicio de la "conceptualidad" sobrevivió históricamente a la doctrina de las sustancias-formas; persistiendo mucho después de que éste había sucumbido a la crítica. También la *Crítica de la Razón Pura* fue en este punto bastante acrítica. Sin duda hay para ella formas que no tienen carácter de conceptos (el espacio, el tiempo y los esquemas); pero las categorías propiamente tales son también aquí todavía exclusivamente conceptos, "conceptos puros del entendimiento". Como otra cosa no sabe Kant pensarlos; en ello sigue siendo también él un aristotélico, no peor que los ontólogos de la antigua observancia. Más aún, hasta en la demostración del carácter intuitivo del espacio y el tiempo es aquello en que hace hincapié la investigación la repulsa de su carácter de conceptos. El que, si no, tendrían que ser conceptos es, pues, el supuesto comprensible de suyo de donde parte Kant. Ni le pasa por las mientes el que el espacio y el tiempo pudieran ser algo enteramente distinto de los conceptos y las intuiciones.

Su mayor triunfo lo celebra el prejuicio aristotélico en la *Lógica* de Hegel. Aquí se presenta directamente la dialéctica de los conceptos con la pretensión de ser dialéctica del ser, del mundo, de la naturaleza, del espíritu, en suma, de serlo todo en todo. En cierto sentido hay que estarle hasta agradecido a esta descomunal arrogancia del pensar conceptual. Justamente ella ha hecho visible el viejo y arraigado error, que había permanecido siempre inadvertido: la proyección universal de la metafísica de los conceptos ha mostrado con sus propias consecuencias lo que tiene de torcida más contundentemente de lo que había sido capaz de hacer toda crítica. El máximo intento histórico de edificar acabadamente la *philosophia prima* sobre la base de los conceptos es a la vez la *deductio ad absurdum* histórica justo de tal base. La doble tesis de identidad "principio = forma = concepto" se derrumba con el peso del mundo, quedando hecha pedazos bajo él. Pues ni son las categorías de Hegel meras formas, ni basta el aparato dialéctico de los conceptos para apresar ni siquiera lo efectivamente formal de ellas.

### *c)* La relación efectiva entre la categoría y el concepto

La crítica de la razón pura no fue una crítica de la conceptualidad en lo que respecta a su papel en el conocimiento, exactamente como tampoco fue una crítica del carácter de forma. También en este respecto dejó detrás de sí una tarea no cumplida, que desde entonces ha madurado del todo. Su desarrollo cabal pertenece cier-

tamente a la teoría del conocimiento; también requiere una nueva investigación de la esencia del concepto, que no puede llevarse a cabo en este lugar. Mas a los fines de la ontología basta poner en claro la relación entre el concepto y la categoría.

Lo primero que se requiere en esta dirección es ver claramente de una vez por todas que las categorías en cuanto tales no son, en absoluto, conceptos. Esto es tan válido de las categorías del ser como de las categorías del conocimiento. De las primeras debía ser patente como comprensible de suyo en cuanto hecha la afirmación; tan sólo un expreso realismo de los conceptos pudiera ser de otra opinión. Pero también de las categorías del conocimiento resulta evidente cuando se ve claramente que su función en el acto del conocimiento no es las más de las veces una función propiamente espontánea, una "aplicación" en sentido riguroso, que estaría al arbitrio del pensar, sino que por lo regular está ya llevada a cabo cuando algo se hace presente como conocido. En el conocimiento científico hay, cierto, también una "aplicación" consciente, pero incluso en él es la excepción. En la vida práctica apenas ocurriría. Aquí corre la aprehensión por los bien experimentados carriles de las funciones categoriales, sin que quede absolutamente ningún espacio libre para operar con conceptos.

Además hay que tener a la vista dos cosas. La primera es ésta: hay ciertamente también "conceptos categoriales", pero éstos son algo enteramente distinto de las categorías mismas. Su relación con éstas es la de los conceptos de las cosas con las cosas, de los conceptos de las relaciones con las relaciones, de los conceptos esenciales con las esencias. Comparten el destino de todos los conceptos, de no ser idénticos con aquello que conciben. Los conceptos categoriales son intentos del pensamiento para apresar las categorías en definiciones. Sólo ocurren, pues, en el pensamiento filosófico, no en los objetos, ni en la conciencia de los objetos, ni siquiera comúnmente en el pensamiento científico. Las categorías mismas son principios de los objetos y en cuanto tales están necesariamente contenidos en éstos. Y en tanto se aprehenden objetos como aquello que son efectivamente, están contenidas también en el acto del conocimiento las categorías correspondientes; en éstas se trata, pues, de categorías del conocimiento. Pero ni en las unas ni en las otras se trata de "conceptos" de las categorías. La conciencia aprehensora está entregada a sus objetos; no existe junto a la conciencia de los objetos, en una segunda conciencia, una conciencia de las categorías.

Pues no está ni en poder de las cosas ser de suerte distinta de la prescrita por las categorías, ni en poder de la conciencia cognos-

cente concebirlas de distinta suerte. Pero de que un pensar que vaya más allá pueda hacerse o no también de las categorías un "concepto", es perfectamente independiente lo que prescriben las categorías y su estar contenidas en los objetos. Los conceptos son aquí como en todas partes algo zaguero, algo secundario así ontológica como gnoseológicamente; aquello de que son conceptos es indiferente a ellos. Puede ser acertado o fallado por ellos; ello mismo sigue siendo lo que es. La ontología y la teoría del conocimiento tienen de común el que el objeto de su investigación no son los conceptos de las categorías, sino las categorías mismas. Pero ambas están por su parte en situación de formar conceptos de las categorías, a saber, como los instrumentos que ellas mismas se crean y con que buscan apoderarse de su indicado objeto.

Lo segundo que interesa concierne a la relación entre los contenidos. Los instrumentos creados por las dos disciplinas pueden justo ser idóneos o no idóneos; los conceptos pueden ser adecuados o inadecuados a las categorías. Y esta distinción puede recorrer todos los grados de la adecuación. En general son ampliamente inadecuados, y esto es lo que no deja reposar históricamente a la investigación de las categorías. Pero aun cuando el concepto de una categoría formado por la filosofía fuese por una vez adecuado, no por ello sería la categoría misma concebida por él.

La mejor prueba de que las categorías mismas no son conceptos es que haya una historia de los conceptos de las categorías, es decir, un proceso progresivo de formación de conceptos categoriales, en que mudan los conceptos en justa correspondencia a cada incremento de los conocimientos. Pues aun cuando quepa tomar este proceso, favorablemente para la filosofía, como un proceso progresivo de adecuación, en el que el contenido de los conceptos va acercándose al de las categorías, justamente entonces se hace más palpable que nunca que las categorías mismas no forman parte de él, sino que permanecen más allá de la historia de los conceptos como aquello que ellas son. Y son el necesario correlato de la adecuación, sin el que éste carecería de objeto y por consiguiente sería ilusoria. Las categorías existen justo independientemente de que se formen conceptos de ellas; fuera de lo *concretum* a que pertenecen no tienen nada a que estén referidas. Pero la referencia a lo *concretum* es indiferente a toda conceptuación.

Pero lo verdaderamente importante en esto es que es válido también de las categorías del conocimiento en la misma medida en que lo es de las del ser. La función de las categorías en la conciencia cognoscente tiene exactamente tan poco que ver con el concebir

esta función como, digamos, el percibir con el concebir el proceso de la percepción. Del concepto son tan independientes como las leyes naturales. El apresarlas en conceptos empieza únicamente con el descubrimiento de ellas por la teoría del conocimiento: pero su funcionamiento en el conocimiento de los objetos no aguarda a la teoría del conocimiento; se adelanta mucho al descubrimiento y comúnmente tampoco resulta influida por él. La teoría del conocimiento es en general un producto tardío.

### *d)* El subjetivismo categorial

De la manera más estrecha se relaciona con el prejuicio aristotélico de la "conceptualidad" el kantiano de la "subjetividad". Pero éste no es simplemente la consecuencia de aquél; justamente como algo subjetivo no ha entendido nunca el aristotelismo el concepto. Únicamente al desligarse el pensar moderno del modelo antiguo surge la tesis de que los principios en cuanto tales tendrían que residir en el sujeto. Mas como los objetos mismos que forman lo *concretum* correspondiente a los principios están "objetados" para el sujeto, el resultado es esta tesis: lo "objetado" tiene sus principios en el sujeto.

En esta tesis están los dos pares de contrarios "sujeto-objetado" y "principio-*concretum*", si no identificados, sí coordinados. No se entrecortan, sino que son paralelos. Aquí se pasa por alto que el sujeto pudiera contener también su propio *concretum* además del de las cosas (por ejemplo, sus representaciones), tanto como lo inverso, que también lo objetado pudiera tener sus propios principios (por ejemplo, leyes de las que nada necesitaría saber el sujeto). Aquí están, pues, puestas artificialmente en la misma dirección dos dimensiones de oposición, que por su esencia son de diversa dirección, que se entrecruzan y que juntas tendrían que dar cuatro miembros (dos especies de *concreta* y dos especies de principios).

Con ello se simplifica considerablemente la imagen. Quedan sólo dos miembros y entre ellos impera exclusivamente una sola oposición. El sujeto es la esfera de los principios, lo *concretum* es la de lo "objetado". Es comprensible que en semejantes circunstancias desparezca lo "objetado" de al lado de la representación: se ha acercado a ésta de tal forma que se hace una sola con ella. Esta conclusión constituye la tesis del idealismo consecuente consigo mismo; en nada altera esta afirmación el hecho de que Kant sacara la conclusión sólo muy condicionalmente. El primer Fichte y Schel-

ling así como los neokantianos la desarrollaron, en cambio, con toda despreocupación.

Supuesto como concedido el idealismo de la conciencia, es naturalmente también muy sostenible esta otra conclusión: como lo *concretum* es dependiente de sus principios, pero éstos residirían en el sujeto, lo "objetado" se presenta como determinado desde el sujeto. Y hay un importante fenómeno que parece dar razón a todo ello: la independencia de los conocimientos apriorísticos respecto de lo "dado" o la existencia de los mismos en el sujeto antes de la experiencia hecha en el caso singular. ¿Cómo sería posible que el sujeto sepa *a priori* algo de lo "objetado" y pueda enunciarlo de esto con validez objetiva, si no residiesen en el sujeto los principios de lo "objetado"?

Sería cosa bien conocida que tal es el verdadero argumento de Kant en pro del "idealismo trascendental". De donde el conceder tal importancia al problema de los "juicios sintéticos *a priori*"; de donde también el dirigir la punta de la investigación a la "validez objetiva" de las categorías. Pero en Kant mismo puede encontrarse la prueba de que el argumento no es concluyente: en el capítulo del "principio supremo de todos los juicios sintéticos" se lleva al problema del apriorismo hacia una solución enteramente distinta y además en oposición a la "deducción trascendental". Esta deducción quiere aportar la prueba de la aplicabilidad de los "conceptos puros del entendimiento" a los objetos de la experiencia posible; mas el que sea necesaria toda prueba semejante es ya una consecuencia de haber llevado a cabo la separación de los principios respecto de su *concretum*. Pero separados de su *concretum* quedan los principios únicamente con la introducción de ellos en el sujeto. Pues en sí no existe ningún muro de separación entre los objetos de la experiencia y sus categorías.

En un respecto puramente gnoseológico no será, de cierto, lícito negar la justificación al problema de tal deducción. Pues los juicios sintéticos *a priori* los pronuncia el sujeto, y los pronuncia bajo sus categorías, las aportadas por él. Y de estas categorías es de hecho dudoso si convienen también al objeto. Pero es claro que una solución objetivamente justa de esta cuestión nunca puede alcanzarse sino por medio de la investigación de la relación entre las categorías del sujeto y las del objeto.

Si se toma, en cambio, el problema ontológicamente, es decir, si se lo refiere a las categorías del "objeto", resulta un contrasentido, una aporía artificial, conjurada sólo por la posición adoptada. Pues el prejuicio del idealismo es justo el de que en el sujeto tiene sus

principios no sólo el conocimiento del objeto, sino también el objeto mismo. Por eso queda la teoría forzada a ampliar la esfera del sujeto, subordinando el empírico a un "sujeto trascendental" en el que acaban por encontrar también lugar los objetos de la experiencia posible. Pero semejante sujeto de orden superior no pasa de una construcción de la teoría. Un fenómeno que responda a él es absolutamente imposible de encontrar.

### *e)* Restablecimiento de la intersección de las dimensiones

En rigor, a la inversa, antes de toda teoría está dada la independencia del objeto de conocimiento y asegurada por un voluminoso análisis de fenómenos.[2] Este dato forma el punto de partida natural de toda ulterior investigación, gnoseológica exactamente lo mismo que ontológica. Pero entonces tiene la teoría que contar con que el objeto posee por lo pronto y para sí sus propias categorías; y con que además necesita poseerlas antes de todo conocimiento y no recibirlas primero de éste.

Únicamente así resulta también visible la justa aporía gnoseológica de la deducción kantiana. Pues solamente puede tratarse de si las categorías del conocimiento, bajo las cuales se juzga *a priori* del objeto, aciertan con las determinaciones existentes en sí del ser del objeto, las cuales no se hallan bajo tales categorías, sino bajo otros principios —posiblemente divergentes de tales categorías.

Del subjetivismo trascendental procede toda una maraña de malas inteligencias que se fijaron en los conceptos filosóficos y han permanecido indesarraigables de ellos hasta hoy. Recordemos aquí sólo la oposición entre "el principio y el objeto", que sigue siendo siempre usual y que se toma por una oposición primitiva. No se advierte que con ello se han subjetivado ya sin verlo los principios. Pues el legítimo contrario del objeto es el sujeto. Aquí sigue operando fatalmente el paralelismo establecido por Kant entre las dimensiones de contrarios "sujeto-objeto" y "principio-*concretum*". Y no se descubre el rastro del error mientras no se cae de la manera más expresa en la cuenta de la heterogeneidad de las dos dimensiones y se trasforma la misma terminología en el sentido de este descubrimiento.

En los neokantianos no hace más que retornar aumentado el error kantiano. Una vez introducidas en el sujeto, se toman las categorías cada vez más exclusivamente como subjetivas: como "co-

2 *Cf. Ontología.* I: *Fundamentos,* caps. 22-35.

nocimientos puros", como "producciones", "posiciones" y "métodos" del pensar, y hasta finalmente, con un matiz escéptico, como "ficciones". El problema de las categorías se evapora cada vez más en estas transformaciones, acercándose a la posición de un mero problema de método, para desaparecer finalmente en éste. Con ello se pierde lo primario y ontológicamente fundamental de él.

Lo que se requiere ontológicamente frente a todas estas deformaciones no puede ser dudoso. Se requiere ante todo la abolición del paralelismo establecido entre las dos dimensiones de contrarios "sujeto-objeto" y "principio-*concretum*"; o dicho positivamente: el restablecimiento de su relación natural, de la intersección de las dimensiones. El objeto y la conciencia de él tienen que poseer cada uno sus propias categorías, no de otra suerte que posee también cada uno su propio *concretum*. Y entonces hay que investigar por separado las categorías de cada uno.

Únicamente entonces constituye la cuestión siguiente la de cómo se relacionen las encontradas categorías de la conciencia cognoscente con las de su objeto. Esta cuestión tiene que entregársele al análisis de los contenidos categoriales, no pudiendo decidirse de ninguna manera antes de él por consideraciones especulativas. Cierto que hay que suponer que tienen que coincidir al menos parcialmente. Si no, no sería posible justo ningún conocimiento apriorístico. Pero no puede suponerse por anticipado en ningún caso una coincidencia completa de las categorías del conocimiento con las del ser. Pues antes de la investigación de los contenidos no puede preverse justamente dentro de qué límites coinciden, ni qué elementos categoriales constituyen lo común.

Por eso es imperioso contar por anticipado más bien con una cierta divergencia. Restringirla posteriormente en razón de la investigación de los contenidos no constituye metódicamente ninguna dificultad. Si, por el contrario, se han identificado previa y sumariamente las dos series de categorías —o más aún, ni siquiera se ha pensado en distinguirlas—, apenas puede encontrarse posteriormente la divergencia, porque ya se han borrado las diferencias más finas.

Pero además, ya antes de todo análisis categorial, debía ser evidente por lo menos esto: que incluso dentro de la existencia de una relación de coincidencia, no puede ser una misma categoría absolutamente lo mismo como categoría del conocimiento que como categoría del ser. Si no, no podrían ser los objetos del conocimiento justo nada más que contenidos del conocimiento. Pero con esto se

destruiría toda la trascendencia de la relación de conocimiento así como el sentido propio de la verdad y el error.

---

## CAPÍTULO 11

# EL APRIORISMO Y EL RACIONALISMO CATEGORIALES

### *a)* LA PRESUNTA COGNOSCIBILIDAD "A PRIORI" DE LAS CATEGORÍAS

Que el conocimiento *a priori* descansa en categorías es una tesis que desde su formulación expresa por Kant apenas se ha impugnado ya. Sólo la había hecho allí ambigua la presunta conceptualidad y subjetividad de las categorías. El conocimiento intuitivo, por ejemplo, no puede descansar en conceptos; pero se mostró que hay amplios dominios de la aprehensión apriorística que tienen cabalmente carácter intuitivo. Fue el descubrimiento más importante de la fenomenología, hace ya casi treinta años, el de que en todos los dominios del espíritu, y en ningún caso sólo en el conocimiento, hay un contenido *a priori* que brinda los puntos de vista decisivos hasta en el seno de la conducta práctica. Mas si se deja caer el prejuicio por lo demás insostenible de la conceptualidad, pasan las categorías, también en el dominio del conocimiento intuitivo, a su lugar natural, revelándose como principios de visión intuitiva. Con ello quedan libres de la restricción a los "juicios" sintéticos y resultan efectivamente la base de toda y cada "intuición *a priori*".

Pero la teoría no se ha quedado en lo anterior. En razón de la relación expuesta era fácil referir el apriorismo del conocimiento, basado en las categorías, al conocimiento de las categorías mismas. Sobre este último trabajaba la teoría del conocimiento; y dada su manera de proceder parecía lo más natural que las condiciones mismas de todo lo apriorístico tuviesen que ser más que nada intuibles *a priori*. Esta concepción, acaso no inferida expresamente, sino aceptada como comprensible de suyo, recibió todavía un considerable apoyo del prejuicio de la conceptualidad y subjetividad: si las categorías son conceptos del entendimiento, tiene el sujeto que encontrarlas dentro de sí, o sea, que poder conocerlas antes de toda experiencia, es decir, *a priori*. Hasta se fue aún más adelante: el sujeto tiene incluso que haberlas aprehendido antes de toda "aplicación" a objetos, puramente dentro de sí, y justo así para poder aplicarlas. Las categorías son entonces "conocimientos puros" anteriores al conocimiento del contenido de los objetos. Con esto se

intercaló un apriorismo del conocimiento de las categorías aún antes del apriorismo del conocimiento de los objetos —cierto que las más de las veces sin darse cuenta de lo que se hacía con ello. Y este intercalado "apriorismo categorial" es lo que en la concepción de las categorías forma una nueva fuente de error que va todavía más allá del simple subjetivismo.

La forma en que es más conocida es la cartesiana. Dice: los principios son evidentes inmediatamente por sí mismos. Según Descartes tienen que ser *per se nota,* porque son los *simplices,* los elementos más simples del conocimiento que no pueden reducirse a ninguna otra cosa. Ahora bien, como todas las representaciones complejas se retrotraen a ellos, tienen que ser lo anterior en el orden del conocimiento *(cognitione prius).*

En esta argumentación se da por supuesto que los *simplices* mismos son contenidos del conocimiento *(ideae,* representaciones); sólo así, en efecto, pueden ser elementos de las representaciones complejas. Pero justo este supuesto es cuestionable. ¿Es que los principios son elementos de los contenidos que tendrían por su parte que ser ya conocidos en cuanto tales? Entonces no se necesitaría en absoluto andar a su busca. Pero en verdad es menester un especial proceder analítico para hacerlos aprehensibles. Los principios del conocimiento son condiciones del conocimiento. Pero las condiciones del conocimiento no necesitan en absoluto ser conocidas ellas mismas. El conocimiento de los objetos puede descansar sobre ellas sin saber de ellas. Los principios del conocimiento no necesitan, pues, tampoco en ningún caso ser conocidos *a priori.* Este estado de cosas es bien conocido, también fuera del conocimiento. La inferencia lógica, por ejemplo, descansa en las "leyes del pensamiento", pero estas mismas no necesitan ser conocidas del que hace la inferencia, ni siquiera cuando éste procede consecuentemente según ellas. Únicamente la lógica las descubre; pero el pensamiento discursivo no aguarda a la lógica. Como tampoco aguarda a la gramática el hablar; éste sigue las leyes del lenguaje sin saber de ellas. Así también conoce el hombre con sus categorías cosas sin necesidad de tener por ello un saber de las categorías mismas. Únicamente la teoría del conocimiento es el saber de ellas. Pero el conocimiento de las cosas no aguarda a la teoría del conocimiento.

Con las consideraciones anteriores resulta visible el paralogismo del argumento cartesiano. Los *simplices* no necesitan ser conocidos *a priori,* porque antes bien permanecen por lo común desconocidos del todo en el seno del complejo conocimiento de los objetos. Los principios no son conceptos supremos bajo los cuales hubiese que

"subsumir" lo especial y de los que a este fin se tendría que "saber" previamente. Lo especial de un caso está siempre, antes bien, determinado, conformado, configurado por ellos ya al entrar en la conciencia. En esto consiste el ingrediente apriorístico del conocimiento; en él están supuestos los principios, pero él no es un saber de que los supone.

Pero justamente el esquema de la subsunción es lo que aquí ha causado el extravío. No Descartes solo ha sucumbido aquí a la ilusión; su época entera compartió la idea de que toda relación entre principio y *concretum* es explícitamente deductiva. El mismo Leibniz compartió tal manera de ver, a pesar de haber descrito con el concepto de la idea "confusa" el tipo de conocimiento en que no están aprehendidos con los objetos los elementos simples y fundamentales. Y justamente este tipo de conocimiento es el general. Todavía en Kant se trasluce al descubierto la relación de subsunción: las categorías son literalmente conceptos supremos "bajo" los cuales se pone el contenido material de los casos singulares. El haber un "uso de las categorías" o una "aplicación a los objetos" muestra claramente que el esquema de la concepción es lógico-deductivo. Pero un esquema semejante supone naturalmente un saber de los conceptos supremos. Y como este saber no puede venir de la experiencia, tiene que ser un saber apriorístico. Sobre la base de semejantes supuestos no cabe que brille la posibilidad de que las categorías determinasen el caso singular sin que hubiese saber alguno de ellas.

### *b)* Verdadera relación del apriorismo con las categorías

Es cosa notable que hasta muy recientemente apenas se haya visto bien que el descrito apriorismo categorial ha hecho ambiguo sin remedio lo apriorístico del conocimiento de los objetos, cuya base debían formar las categorías, más aún, lo ha entregado derechamente a la *deductio ad absurdum*. Históricamente había llegado, sin embargo, la situación a su madurez ya en la lucha del empirismo contra la *idea innata* de Descartes. Si las ideas supremas son "innatas", patentemente tiene que conocerlas también la conciencia más ingenua, por ejemplo, la del niño. Pero entonces es fácil mostrar que de semejante conocimiento no puede señalarse la menor huella. Semejante argumento será popular, pero da en el meollo de la cuestión. El error de Locke y sus sucesores fue solamente el de pensar que con el argumento alcanzaban al conocimiento *a priori* en general: en verdad alcanzaba el argumento exclusi-

vamente al "apriorismo categorial". El hecho de que una conciencia ingenua no sepa nada de aquellas "ideas" no impide el tener por medio de ellas un conocimiento apriorístico de los objetos. Lo único imposible sobre la base del hecho señalado por Locke es el que se tenga un saber *a priori* también de las ideas mismas en virtud de las cuales se tiene dicho conocimiento.

¿Qué requiere entonces la teoría de las categorías en la dirección de este problema? Ahora puede resumirse sin dificultad en dos puntos. En primer lugar se trata de distinguir radicalmente entre el conocimiento apriorístico de los objetos (como conocimiento que descansa en las categorías) y la presunta aprioridad del conocimiento mismo de las categorías. Jamás es posible concluir de aquél éste. En general tienen ambos poco que ver con el otro. El conocimiento apriorístico que descansa en las categorías no es un conocimiento de las categorías, sino que es siempre sólo un conocimiento de objetos concretos. Y si se toman estos últimos kantianamente como objetos de la experiencia, puede decirse en suma: todo apriorismo está restringido a los objetos de la experiencia.

En segundo término, puede mostrarse que hasta donde resultan efectivamente cognoscibles por su parte las categorías, en ningún caso son cognoscibles puramente *a priori*. Su aprehensibilidad no es inmediata, sino condicionada en la más amplia medida por lo *posterius*, o sea, justamente por aquello que se conoce únicamente por medio de ellas. La dirección natural de todo conocimiento es la de su objeto; si, pues, quiere aprehender sus propios principios, tiene que volverse sobre sí mismo, desviándose de su objeto hacia sí mismo. Tiene, pues, que desplazarse de la *intentio recta* a la *intentio obliqua;* y esto no es metódicamente nada simple, pues entonces tropieza ante todo consigo como acto, luego con su contenido (la formación gnoseológica), y ninguna de las dos cosas es todavía el trasfondo categorial del conocimiento.

En general, puede decirse: las categorías no se aprehenden directamente en sí mismas, sino sólo por el rodeo de lo *concretum*. Lo dado nunca es sino por lo pronto lo *concretum;* por esto tiene que empezar el análisis. Las categorías no son, sin duda, elementos del conocimiento, pero sí momentos estructurales del contenido del conocimiento. Sólo pueden, pues, fijarse como momentos estructurales en el contenido del conocimiento. Pero este fijarlas tiene lugar en el análisis. Desde los días de los antiguos se ha empleado en este sentido el proceder analítico, oponiéndolo conscientemente a la apodíctica deductiva. En la edad moderna le dio Descartes el lugar central que le pertenece. Es también en la manera "trascen-

dental" de razonar de Kant el núcleo central —perceptible más claramente que en ninguna otra parte en las sobrias investigaciones "materiales" de su "Analítica de los principios".

No se entienda lo anterior en el sentido de un empirismo categorial. El partir de lo *posterius* sólo significa el anudar a lo dado. Una vez que el camino analítico se ha remontado hasta las categorías, tienen éstas que intuirse en ellas mismas. Tan sólo es la evidencia a que llegan de tal manera una evidencia mediata, y mediata a partir de lo *posterius;* y esta mediación tiene que sostenerse sobre sí misma, pues no tiene otros apoyos. Lo *"prius"* que dan de sí las categorías en el conocimiento *"a priori"* no resulta afectado en lo más mínimo por este condicionamiento de la propia cognoscibilidad de las categorías. Lo *prius* del conocimiento no es, justo, ello mismo conocimiento, sino sólo principio del conocimiento. Por lo tanto, tampoco puede ser conocimiento de las categorías. Es, antes bien, el objeto de éste, en la medida en que llega al conocimiento de las categorías la filosofía.

### *c)* El racionalismo categorial

Si las categorías no son algo conocido ya *a priori,* muy bien pudieran ser sin embargo algo conocido de alguna manera, o por lo menos algo cognoscible. Así se ha aceptado las más de las veces como comprensible de suyo, sin plantear siquiera la cuestión, y el prejuicio aristotélico de la conceptualidad ha favorecido todo ello. Como conceptos no podían menos de ser de cabo a cabo "racionales"; más aún, su cognoscibilidad no podía seguir, en absoluto, siendo cuestión.

Si ahora se combina sólidamente esta concepción con el subjetivismo y el apriorismo categoriales, cobra una forma en la que es de una asombrosa tenacidad y al parecer ya del todo inatacable. En efecto, de lo *concretum* —sea de las cosas, sea de las representaciones— aún se concede en todo caso una cierta irracionalidad; de los principios en que descansa lo *concretum* no se concede. Los principios, así se opina, están dados a la conciencia, pertenecen a ésta, son su aporte y contribución a lo *concretum;* por el contrario, lo *concretum,* hasta donde está dado, está sólo aproximadamente, por ejemplo *"confuse"* o como una multiplicidad. Así se consolida la convicción de que las categorías no podrían menos de ser perfectamente cognoscibles.

En ello se entraña claramente, además de los prejuicios de la conceptualidad, la subjetividad y la aprioridad, el yerro de un

equívoco. El término "racional" es de doble sentido. Si se lo toma en el sentido de "lógico", es lo irracional tan sólo lo "alógico", lo que tratándose de las categorías no querría decir mucho, pero si se entiende "racional" en el sentido de "cognoscible", es lo irracional lo "incognoscible" (trasinteligible). La ideación antes indicada contiene una *quaternio terminorum*. Se parte de la conceptualidad, se sigue la exclusión de lo irracional en el sentido de lo alógico; sin embargo, se hace una subsunción bajo la irracionalidad en el sentido del ser incognoscible. Y así se sigue que las categorías no pueden contener nada incognoscible. Si todo lo incognoscible fuese también alógico y viceversa, tendría razón la inferencia. Pero esto no es, sin duda, el caso. Prueba, inequívocamente, que lo cognoscible puede ser también alógico, el amplio dominio de los datos sensibles; y prueba que algo lógicamente trasparente puede contener también momentos incognoscibles, la controversia sobre la axiomática en las ciencias matemáticas e incluso en la misma lógica.

Son ante todo los principales pensadores de la edad moderna los que han favorecido el prejuicio del racionalismo categorial. Descartes ha suministrado incluso, en su teoría de los *simplices*, una especie de fundamentación de él. Hay que empezar en este punto para ir a la raíz del prejuicio.

El supuesto es que los principios son "simples" *(simplices)*, lo *concretum* es compuesto, complejo. Ahora bien, como lo simple tiene que ser más fácilmente cognoscible que lo complejo, pero esto está dado en amplio volumen, tienen los principios que estar dados más aún y antes que todo lo demás. Esta ideación, aunque no expresa directamente en ninguna parte, es sin embargo la base de todo lo demás. Pero en ella pueden señalarse tres errores.

En primer lugar, están concebidos aquí los principios como elementos de los que está construido lo *concretum*. Esta concepción está formada siguiendo el esquema de la estratificación lógica de los conceptos, en la que las notas más generales (las de los conceptos supremos) son elementos del contenido de todos los conceptos más especiales. Pero trasportado rigurosamente a los principios, significaría esto que tampoco ellos podrían ser nada más que "notas" de los casos concretos. Lo cual se ajusta de cierto muy bien al antiguo reino de los universales, pero se ajusta mal al carácter efectivo de categorías que desempeñan frente a lo *concretum* el papel de condiciones.

En segundo término, es un error que lo simple sea más fácilmente cognoscible que lo compuesto. Así como a la percepción le están dadas cosas en su totalidad, pero de ninguna suerte los elementos

físicos de ellas, así también al pensar matemático las figuras y dentro de ciertos límites también las leyes de éstas (los teoremas), pero de ninguna suerte los primeros supuestos de ellas, que residen en las propiedades fundamentales del espacio. Los axiomas son ciertamente con mucho "más simples" que los teoremas, pero no son visibles de suyo, sino como condición de los teoremas; como que en conjunto se han descubierto también más tarde. En torno a ellos puede existir una justificada discusión, en medio de teoremas completamente indiscutidos.

Pero en tercer término es también erróneo que los principios tengan necesariamente que ser algo simple. Hay categorías altamente complejas, en las que están contenidos y supuestos muchos momentos categoriales más simples y sin que por ello carazcan de la independencia característica de las categorías en general. La independencia sólo existe, en efecto, frente a lo *concretum*, pero no tan incondicionalmente frente a otros principios. La simplicidad y la complejidad de las categorías se gradúan muy variadamente según la altura del estrato del ser. Lo *concretum* de los estratos superiores, más complejo, tiene necesariamente, en justa correspondencia, categorías más complejas.

En este punto se ha dejado desde siempre ser inducido en error por la vieja divisa *"simplex sigillum veri"*. Tratándose de las categorías del conocimiento, podría ella tener en todo caso sentido; aplicada a las categorías del ser, está desprovista de todo sentido (porque "verdad" sólo la hay en el conocimiento). Pero de hecho también en el conocimiento favorece el *sigillum veri* las más graves ilusiones. La verdad no está siempre, ni mucho menos, del lado de la opinión más simple; pero la simplificación artificial está siempre presta a servir a la *ignava ratio*.

El error cartesiano no deja de estar influido por tal ilusión. La empresa de la investigación de los principios está aquí simplificada ya desde el comienzo y encima deformada por el esquema lógico. Parece sentado *a priori* que todo lo que tiene índole de principio es en sí "simple". Descartes no vio bien que justamente con ello rebajaba la cognoscibilidad de los principios. Estaba muy lejos de la idea de que justo los elementos categoriales son algo difícilmente accesible. De hecho permanecen estos elementos en el estado de algo cuestionable por su contenido para nuestra capacidad intelectual, de algo que tampoco resulta del todo apresable mediatamente en ningún principio ostensible de altura media, ni en ningún grupo de tales principios. Son las categorías más complejas las que se dejan apresar aproximadamente. Pero tan pronto como se quiere

desprender de la combinación los elementos y apresarlos por sí solos, se vuelven inapresables. Los que comúnmente se tienen por últimos elementos justo apresables, no son, en absoluto, formaciones simples. Los últimos *requisita* del análisis posible no son ni *simplices,* ni tampoco sin más lo ontológicamente primero.

*d)* LAS CATEGORÍAS DEL CONOCIMIENTO Y EL CONOCIMIENTO DE LAS CATEGORÍAS.—

Únicamente sobre el prejuicio de la simplicidad se eleva, pues, como segundo prejuicio el de la perfecta cognoscibilidad. No coincide éste con el apriorismo categorial, pues concierne también a la manera de conocer que es el análisis; pero parte del mismo punto así en la esencia como en la historia. Descartes entendía sus *simplices* como las cosas "mejor conocidas" *(maxime notae)* o como lo "anterior en el orden del conocimiento" *(cognitione prius).* Si partimos una vez más de aquí, pasan en esta concepción los principios no sólo por lo *prius* condicionante del conocimiento, sino a la vez como lo conocido antes que todo lo demás.

Cierto que el "ser anterior en el orden del conocimiento" puede interpretarse también de otra manera; pero no es algo aislado y para los racionalistas pasa de hecho por un ser dado y conocido previamente. Y aun cuando no hubiese sido esto del todo lo pensado, es en esta significación en la que ha operado históricamente. En ello no cambia nada el hecho de que las reflexiones metodológicas contradijesen muy precisamente desde el comienzo la identificación de lo *prius* en el interior del conocimiento con lo previamente conocido. Un proceder analítico sería de todo punto superfluo para procurar algo en efecto ya previamente conocido; y asimismo tendría que preceder en la ordenación leibniziana de los grados del conocimiento el conocimiento "distinto" al "confuso", si en efecto fuesen los *requisita* algo previamente conocido. En las subsiguientes distinciones se expresa claramente un saber del verdadero estado de cosas. Y estos inicios de un saber crítico de la posición efectiva de los principios del conocimiento en la conciencia cognoscente son sin duda justamente lo más importante en las consideraciones de Leibniz acerca del problema del conocimiento. Pero no bastaron para abrirse paso históricamente.

El error estaba justo en que a pesar de la actitud metódicamente avanzada, no se quedaba íntimamente libre de la vieja concepción del orden y secuencia del conocimiento. Faltaba la clara conciencia de la relación natural entre las categorías del conocimiento y el

conocimiento de las categorías. Hoy es fácil de decir que es la misma que la de cualesquiera otros objetos y el conocimiento de ellos, o sea, que también las categorías, en cuanto objetos del conocimiento (del filosófico), existen y cumplen su función independientemente de que se las conozca. Es justo lo que no podía verse bien claramente mientras la oposición de lo interno y lo externo *(cogitatio* y *extensio)* fue la dominante y lo interno —fuese idea compleja o simple— se cernía forzosamente ante la vista como algo sabido. Quizá puede decirse que en la forzosidad de este prejuicio está el error fundamental del racionalismo en general (así, pues, no sólo del categorial), y además no sólo entonces, sino también en todas las repercusiones posteriores de su manera de pensar —hasta bien adentro de las teorías aún apenas superadas de los neokantianos. Tampoco se hizo dueño de él la crítica de la razón pura. La tarea de la crítica tiene que ampliarse también en este punto.

Por lo mismo y en interés de lo que seguirá, es necesario en este lugar insistir de nuevo: un saber de los principios del conocimiento no está contenido por naturaleza de ninguna manera en el conocimiento de los objetos que descansa en los principios. La experiencia entera de la investigación de los principios desde los tiempos de los antiguos enseña de la manera más perentoria que un saber de los principios del conocimiento no sólo no se requiere para conocer las cosas, sino que ni siquiera allí donde existe efectivamente desempeña ningún papel. Semejante saber llega por lo regular demasiado tarde para conocer las cosas; empieza únicamente en la investigación filosófica de las categorías. Y cuando empieza está por su parte condicionado y mediatizado en su contenido por el saber de las cosas: sólo tiene lugar más tarde, en la retrospección desde las cosas.

Las categorías del conocimiento no tienen, en su función natural —es decir, en el conocimiento de los objetos—, nada que ver con el conocimiento de las categorías. Por medio de ellas se conoce algo distinto de ellas, no ellas mismas. Ellas mismas son sólo condiciones del conocimiento, no "conocimientos". El *prius* que les conviene es el de la función, no el de un contenido junto al contenido del conocimiento o hasta antes de éste; se agota en el ser las categorías primeros fundamentos del conocimiento, estando muy lejos de significar que tengan que ser también lo primero conocido. Las categorías pueden, por ende, permanecer absolutamente desconocidas incluso en el conocimiento de objetos más lúcido y de contenido más acabadamente pensado. Son sólo lo que "es" *prius* en el conocimiento de los objetos, no lo *prius* "aprehendido como lo que es".

Pero por lo menos es el conocer "mediante ella" plenamente independiente de que se las conozca o desconozca a su vez. Así que es también independiente del ser cognoscibles o incognoscibles.

*e*) CONSECUENCIAS QUE CONCIERNEN A LA CRÍTICA DE LA RAZÓN APRIORÍSTICA

Con lo anterior puede considerarse despachado el prejuicio racionalista de Descartes. Lo importante a este respecto es que en esta crítica quedan del todo incólumes las fundamentales conquistas filosóficas de los grandes racionalistas a las que estaba ligado. Las categorías son y serán las condiciones internas del conocimiento apriorístico; pero el conocimiento de las categorías es, justamente en cuanto es conocimiento de las primeras condiciones del conocimiento, el último y más condicionado de los conocimientos.

Pero este resultado arroja una luz *sui generis* sobre la tarea de una crítica de la razón apriorística que vaya hasta lo especial, tal cual se la esbozó antes (cap. 10 *a*) como un *desideratum* de la teoría de las categorías. Se mostró allí que no basta restringir la aplicación de las categorías a los objetos de la experiencia posible, como ha hecho Kant, antes bien que la restricción tiene que ser especial, de un determinado contenido para cada categoría (o grupo de categorías). La razón de ello estaba en el peligro siempre amenazador de un posible traspaso de los límites del dominio propio de lo *concretum* correspondiente.

Esta tarea parece plausible en el supuesto de que la aplicación de las categorías se lleve a cabo a la plena luz de la conciencia. No puede decirse que se encuentre plenamente este supuesto en la concepción kantiana del uso de las categorías; en todo caso se hallan en Kant claros indicios de que las categorías entran ya en juego en los grados ínfimos de la aprehensión de objetos (síntesis de la aprehensión en la intuición). Con todo, siguió Kant viendo en la "aplicación" un acto de la "espontaneidad"; y sólo así es comprensible que pudiera prometerse de su restricción una restricción "crítica" efectivamente practicable del uso de las categorías. A una aplicación que se sustrajese por completo al saber del sujeto que hubiera de llevarla a cabo, difícilmente hubieran podido trazársele de tal manera límites.

Pero ¿y si las categorías mismas se sustraen al saber del sujeto? ¿No tiene entonces que ser también su aplicación forzosa, sustraída a la mano de la conciencia y de la reflexión metódica? Pero si es así, pierde su valor práctico también toda restricción crítica de la

aplicación, así la general de Kant como la especial pedida aquí. Pues sólo la conciencia puede velar críticamente por que se guarden los límites.

Esta aporía sería insoluble y no podría menos de volver de hecho ilusoria la tarea de la crítica, si la ocultación de las categorías del conocimiento en el conocimiento de los objetos fuese radical y necesaria. Pero según la exposición anterior no es éste de ninguna suerte el caso. El error del apriorismo y racionalismo categoriales sólo consiste, en efecto, en hacer dependiente el conocimiento "mediante" categorías de un previo conocimiento de las categorías mismas. Las categorías funcionan perfectamente en la aprehensión de los objetos sin que se las conozca a ellas mismas. Pero esto no excluye de ninguna suerte que pueda conocerlas y sacarlas a la luz de la conciencia un conocimiento de orden superior —el filosófico. Pero una vez aprehendidas las categorías en cuanto tales, queda con ello sacada a la luz de la conciencia también su aplicación.

Tan sólo el conocimiento ingenuo y no reflejo no se deja prescribir, pues, límites en el uso de las categorías. Pero esto es una cosa comprensible de suyo, pues su ingenuidad consiste justamente en lo irrefrenado e inconsciente de su manera de trabajar con las categorías. Con el más leve conato de reflexión —en la meditación científica e incluso ya en el pensar práctico del hombre maduro— se inicia también el autoconocimiento en el que entran poco a poco las categorías. La conciencia filosófica, sobre todo, consiste esencialmente en hacer conscientes y sopesar críticamente sus categorías. Este sopesarlas no empieza en ella de ninguna suerte únicamente allí donde se propone en forma expresa la tarea de la crítica del conocimiento; antecede, antes bien, a todo esfuerzo conscientemente crítico —está contenida, por ejemplo, en toda polémica filosófica (con tal de que ésta roce los fundamentos) desde los más antiguos tiempos—, y la filosofía crítica sólo es la prosecución de tales comienzos elevada a método.

Tal estado de cosas se encuentra ya en Kant, sin duda no expreso, pero sí consecuentemente considerado. No es la experiencia diaria el campo donde debe restringirse el uso de las categorías, sino el conocimiento filosófico-especulativo. Y éste solo es el que traspasa de manera desastrosa los límites dentro de los cuales son objetivamente válidas las categorías. Pero en el conocimiento especulativo ya no están las categorías sustraídas a la conciencia o por lo menos no lo están del todo. Y por lo mismo es también el uso que hace de ellas, o ya consciente, o al menos un uso que puede hacerse consciente con facilidad.

En la marcha gradual del conocimiento impera, pues, un estado de cosas muy peculiar. Las categorías traen de suyo consigo, según parece, una cierta tendencia a traspasar sus límites. Quizá no sea esto válido de todas, pero es con seguridad válido de algunas. Una vez que estas últimas han llegado a dominar en un dominio del conocimiento de objetos, tienden a una especie de dominación exclusiva. A tal tendencia a la expansión sólo puede oponerse una reflexión que empiece por elevar al nivel de la conciencia las categorías mismas junto con su aplicación; y así sucede de hecho dondequiera que se inicia la crítica (por ejemplo, en Kant se dedica a tal tarea mucho espacio). Pero una vez que se las ha hecho conscientes, se ha duplicado el peligro de traspasar los límites, y hay que tener mucho más cuidado de trazarlos y de guardar los trazados. Pues el hacer conscientes aquéllas favorece también su libre aplicación especulativa.

Pero a la vez da justamente también ella por primera vez la posibilidad de ejercer una vigilancia crítica sobre el uso de las categorías. El penetrar de luz la aplicación inconsciente sin duda significa, por un lado, la libertad de trabajar arbitrariamente con la categoría aprehendida, pero también, por otro lado, la libertad de proceder contra el jugar el pensamiento con ella. Y esta segunda libertad es la decisiva. Pues significa la emancipación del conocimiento respecto de la compulsión mental de la categoría predominante. Es el sacudir la tiranía de determinadas categorías o grupos de categorías, el regreso de la especulación al conocimiento.

### *f*) El ingrediente de lo irracional en las categorías

Decisiva para la justa concepción de las categorías es en rigor tan sólo la idea antes desarrollada de su indiferencia al ser conocidas y al ser cognoscibles. Pero además puede también mostrarse que las categorías —y tanto las del conocimiento como las del ente— contienen un ingrediente incognoscible de consideración. Para ello hay una serie de razones que sólo es factible señalar en detalle dentro del análisis del contenido de las categorías. Por adelantado sólo pueden indicarse, en cambio, algunas líneas directrices.

Dos de las razones capitales se han rozado ya en lo anterior. Una está en los extremos de la simplicidad y la complejidad. Esta última aumenta en las categorías superiores hasta la opacidad, mientras que las categorías ínfimas permanecen, a la inversa, inapresables por su simplicidad; las más cognoscibles siguen siendo siempre categorías de altura media. La otra razón de la irracionalidad es la

misma que puso ya un límite al formalismo categorial: las categorías no se agotan en la forma, la ley y la relación; contienen junto a momentos formales también momentos de índole de sustrato que no se dejan resolver. Éstos no se dejan penetrar con la vista; pueden ciertamente hacerse constar en cuanto tales, pero no propiamente concebirse.

A tales razones se añaden otros tres argumentos. Primero: muchas categorías contienen momentos de infinitud. Con tales se hallan muy especialmente gravadas todas las estructuras dimensionales en alguna forma. Pero el pensamiento no puede recorrer lo infinito; sólo puede concebirlo aproximadamente en abreviaturas. Segundo: aun cuando pudiesen eliminarse los incómodos sustratos, ni siquiera con ello se volverían las categorías racionales sin dejar residuo: lo restante, el amplio reino de las formas, leyes y relaciones, sigue estando siempre muy lejos de ser cognoscible de un extremo a otro. Leyes y relaciones son de cierto lo relativamente más racional de las categorías —por decirlo así, lo que de ellas tiene más parentesco con el entendimiento—, pero ni siquiera lo relativamente más racional. Hay leyes que, igual que los sustratos, sólo pueden hacerse constar, pero no alcanzar la evidencia. Y tercero: aun cuando desapareciesen todos estos momentos de contenido irracional, permanecería incognoscible en todas las categorías la razón de su "ser así" —es decir, la peculiar necesidad con que se presentan; no se deja ver por qué son como son y determinan el mundo (o el conocimiento del mundo) justamente tal cual lo hacen. O bien de esta otra manera: no se descubre ni se descubrirá por qué existen justamente estas categorías y no otras.

Este último argumento es absoluto y de suyo perfectamente evidente. Entra en la esencia de las categorías el retrotraerse a ellas toda necesidad que se encuentre en lo *concretum*. La consecuencia es que en ellas mismas ya no puede ser visible necesidad alguna, porque detrás de ellas ya no hay nada a lo que pudiera retrotraerse. Las categorías son lo último en la marcha hacia atrás, teniendo, pues, para nuestra comprensión que flotar en el aire. Pero si se apela a su sistema como un todo, se vuelve la marcha de ida y vuelta, tomando la forma del "dialelo". Pero justamente éste excluye toda necesidad evidente.[1]

[1] En el terreno del análisis modal puede darse a este argumento una forma todavía más rigurosa. Forma aquí un caso especial de la ley ontológica general que dice que toda necesidad tiene la forma de la serie cuyos primeros miembros permanecen siempre "contingentes". *Cf.* sobre esto la exposición exacta en *Ontología*. II: *Posibilidad y Efectividad*, cap. 10 *a* y *b*, así como cap. 27 *a* y *b*.

Hay cinco cosas que debe aprender de estas consideraciones la teoría de las categorías para acogerlas en su seno como imperativos metódicos.

*1.* Las categorías en general sólo son parcialmente cognoscibles. El análisis categorial tiene necesariamente que tropezar antes o después en su avance con lo irracional de ellas (y esto no quiere decir alógico, sino incognoscible). Con esto encuentra límites que no puede rebasar.

*2.* Ello no debe extraviarla en su tarea. El ingrediente de lo irracional no menoscaba el ser de las categorías. Éstas existen independientemente del grado de su cognoscibilidad. Lo que en ellas puede aprehenderse, aunque sólo sea poco, no resulta sin valor por tener sólo carácter parcial; exactamente tal cual tampoco en el conocimiento concreto de objetos quita su valor a lo conocido la eterna imperfección del conocimiento.

*3.* La teoría de las categorías debe reconocer incondicionalmente los límites objetivos de la cognoscibilidad de las categorías. De ninguna manera debe traspasarlos especulativamente. Pero por lo demás le incumbe la tarea de determinar también en lo posible tales límites. Solamente con ello puede sacar partido positivo al fenómeno límite de lo irracional en las categorías. La dificultad de esta tarea consiste en hacerse dueña de la pura pero insuperable apariencia de que se trataría de límites del problema o incluso de límites ónticos de la cosa misma (es decir, del ser categorial). Pues así lo uno como lo otro sólo es de hecho pura apariencia. Estos límites son, como todos los límites de la racionalidad (digamos así como los existentes en lo *concretum*), sin duda irrebasables, pero sin embargo justo sólo gnoseológicos, no ontológicos: no son anejos, pues, a las categorías mismas, sino sólo a su "objetabilidad", es decir, en último término sólo para la capacidad humana.

*4.* El sistema de categorías a que en el mejor de los casos puede llegar la investigación tiene que quedarse necesariamente en mero sector. Nunca, pues, puede coincidir sino aproximadamente con el sistema existente en sí de los principios del ser, ni siquiera con el de los principios del conocimiento, los dos que debe descubrir la investigación.

*5.* Estas reglas de límites son fundamentalmente válidas para todas las especies de categorías, aunque quizá con una gradación ampliamente variada. Las categorías del ser ideal estarían respecto del ingrediente de irracionalidad en una posición más favorable que las del ser real; pero allí donde emerge en ellas algo irracional, presenta para la investigación el mismo carácter meramente gnoseoló-

gico. Pero las categorías del conocimiento, así como las categorías de la conciencia en general, de ninguna suerte están en este respecto en posición más favorable que las categorías del ser. Pues a la aprehensión de ellas cierra a la vez el camino el conocimiento de los objetos concretos, único del que pueden obtenerse. La teoría del conocimiento no es en nada más racional que la ontología.

## CAPÍTULO 12

## LOS PREJUICIOS EN LAS TESIS DE LA IDENTIDAD

### *a)* LA SIMPLIFICACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA IDENTIDAD

En la medida en que el problema del conocimiento y de la imagen humana del mundo es un problema de categorías, no está su peso en las solas categorías del conocimiento, sino en la relación de éstas con las del ser. Cuanto más se alejan por su contenido de las categorías del ser las del conocimiento, tanto más incognoscible se vuelve el mundo; cuanta más identidad existe entre las unas y las otras, tanto más cognoscible es el mundo y tanto más justa resulta la imagen del mundo formada por el hombre.

El que teorías especulativas se hayan aprovechado de esta ley, intentando dominar cadenas enteras de problemas con una sola tesis de identidad, casi parece, según lo anterior, una especie de forzosidad del pensar que impulsa a precipitar resultados tangibles. La historia sobreabunda en ejemplos de ello. Las tesis de identidad pueden pasar en general por el prototipo de las sumarias soluciones metafísicas de los problemas. Son golpes de fuerza del pensar especulativo. Donde tienen lugar empieza la simplificación de la imagen del mundo, e incluso con harta frecuencia la liquidación general de los problemas.

La máxima simplificación de la imagen del mundo que cabe concebir es la tesis de identidad de Parménides: el pensar y el ser son una misma cosa. Poco nos importa aquí cómo haya de entenderse la tesis originalmente en el propio Parménides; históricamente ha operado como una violenta contracción de las esferas heterogéneas en una sola esfera. Si se da este paso, se vuelve súbitamente raquítico el problema de los principios: si no hay en absoluto nada más que una sola esfera homogénea de formaciones concretas, tampoco puede haber naturalmente nada más que una sola serie homogénea de principios.

La filosofía de la identidad del idealismo alemán hizo copioso uso de tal golpe de fuerza. A ella podía parecerle hasta con cierto derecho una superación del subjetivismo y de la filosofía del Yo. Edificios sistemáticos tan acabados como el sistema de Schelling de 1801 y la dialéctica de lo Absoluto de Hegel, que creían agotar la totalidad del mundo en una sola serie continua, sólo eran justo posibles con una radical identificación de lo "subjetivo y objetivo" o de lo "racional y real".

Pero justo en la identificación está su debilidad. Pues así pugnan contra los fenómenos fundamentales dados —por ejemplo, inmediatamente con el problema del conocimiento. Éste supone un insuperable enfrentamiento del sujeto y el objeto; es por su esencia una relación de índole muy determinada entre ellos y la relación supone un espacio libre. Sólo es posible en la dualidad de las esferas; si ambas coinciden en una, también coincide la relación consigo misma. Relación la hay sólo entre lo no idéntico. La identidad es la anulación de la relación.

Toda filosofía rigurosa de la identidad anula pura y simplemente el problema del conocimiento. De nada sirve que más tarde se haga escindirse a la unidad: con ello no se hace comprensible ni la escisión misma, ni la heterogeneidad de las esferas. No se recupera el problema del conocimiento en toda su gravedad. Schelling y Hegel apenas lo conocieron ya, habiéndolo engullido la tesis de la identidad. Esta tesis, la más radical y grandiosa de todas las tesis metafísicas, no se ha detenido en ninguna parte en que haya aparecido, tampoco entre los antiguos. Ni Platón, ni Plotino, que son los que estuvieron más cerca de ella, osaron desarrollarla acabadamente. La restringieron críticamente, y únicamente con ello le arrancaron lo que entrañaba de positivo.

Las consecuencias sistemáticas van, sin embargo, todavía más lejos. Tal como se pierde la trascendencia de la relación de conocimiento, así también la de los actos emocionales, que constituyen la relación ética, social y jurídica de una persona a otra, así como la relación entre la persona y la comunidad. Y con estas relaciones desaparece el fundamento de los problemas de la vida, tan llenos de contenido y actualidad. La esencia del hombre y su puesto en el mundo real se presentan tan enormemente simplificados, que ya no se aprecian las múltiples formas de disensión en que se encuentra sumido, ni se mide ya el peso de los problemas ante los que resulta colocado.

*b*) PRIMERA RESTRICCIÓN. LA IDEA DE LA IDENTIDAD CATEGORIAL

Lo primero que resulta requerirse es romper con la tesis de la identidad total. Si se quiere recobrar el sentido de los problemas filosóficos fundamentales, hay que acabar con tan gigantesca simplificación del mundo. Tiene que volver a reconocerse el enfrentamiento del mundo y de la conciencia de él —aun a riesgo de la posibilidad de obtener de ellos dos series radicalmente diversas de categorías.

Mas es cierto que tal riesgo no está tan cerca. Una conciencia que tuviese unas categorías absolutamente distintas de las del mundo de sus objetos, no podría tener conocimiento alguno de este mundo. Así parece imperioso, después de acabar con la identidad total de las esferas, retraerse a una mera "identidad categorial". Se "restringe" así la presunta identidad de las esferas íntegras a una identidad de los principios dominantes en ellas. Lo *concretum* es ahora muy diverso en su multiplicidad a cada uno de los lados —no coinciden el pensamiento y el objeto del pensamiento—, pero justo por ello pueden muy bien ser idénticas las categorías de ambos.

La nueva tesis que surge de esta primera restricción es con mucho más crítica y comedida que la eleática y la schellingiana. Hay según ella una vinculación radical de las dos esferas insuperablemente heterogéneas tal como están dadas, y de nuevo una vinculación por la identidad; pero ésta tiene que ser tal que no anule la heterogeneidad.

Esta manera de pensar era ya corriente entre los antiguos. Cuando, por ejemplo, los pitagóricos defendían la tesis de que los principios del número (y con ellos los del pensar calculador) son a la vez principios del ente, o cuando Heráclito creía volver a encontrar el logos del mundo en el logos del alma, se trataba ya en realidad de formulaciones de una identidad categorial. El pensar calculador y el mundo de las cosas son y serán algo muy diverso, el alma y el cosmos no son lo mismo; pero lo que en ellos hay de índole de principio es uno y lo mismo, igual si se lo entendía como número o como logos.

En gran estilo se encuentra la tesis en la filosofía platónica, y por cierto que referida con todo rigor al problema del conocimiento. Platón fue el primero que claramente reconoció y desarrolló en cuanto tal el problema de lo apriorístico —del "presaber" (προειδέναι), como él lo llamaba. También fue el primero en dar la única solución posible del problema. ¿Cómo es que el hombre sabe de las cosas más de lo que le dicen los sentidos? Ello tiene lugar, según

la opinión de Platón, así: lo percibido hace al hombre recordar algo distinto, los arquetipos (ideas) de las cosas; así y con ocasión de la percepción, se percata el pensar de un "saber originariamente propio" (οἰκεία ἐπιστήμη) que el alma lleva en sí sin saber conscientemente de él. Al percatarse de este oculto saber lo hace subir (ἀναλαμβάνειν) del fondo del alma a la luz de la conciencia. Su contenido son las ideas.

Hasta este punto son las ideas principios de la conciencia o del conocimiento. Pero no se agotan en esto. Pues si se pregunta qué es lo que estas ideas encontradas en el "alma" aportan al conocimiento de las cosas, está la respuesta claramente indicada: justo estas mismas ideas son a la vez los arquetipos objetivos, entes en sí, de las cosas, según los cuales están conformadas estas últimas (παραδείγματα, καθ' αὐτὸ ὄντα, ὄντως ὄντα). Solamente por esto hacen las cosas recordar las ideas en la percepción, que no sospecha nada de todo ello. Y por lo mismo debe considerarse válida la paradójica afirmación de que el "estado de no ocultación del ente" (ἀλήθεια τῶν ὄντων) no puede encontrarse en las cosas mismas, sino en los λόγοι a los que el alma se retrae y, por decirlo así, "huye", cuando se desvía de la percepción y se percata de su "saber originariamente propio".[1]

En esta grandiosa concepción, que beneficia gnoseológicamente la genial anticipación de los pitagóricos, es el punto sobresaliente la identidad del reino de las ideas. Esta identidad no es, en efecto, nada comprensible de suyo; significa, antes bien, la ley fundamental del conocimiento o la condición general bajo la cual puede el pensamiento humano, en cuanto contiene algo más que lo percibido, ajustarse a objetos reales y tener valor de verdad. En una fórmula más neutral tiene esta ley fundamental la forma característica de la tesis de la identidad restringida: los principios del ente son idénticos a los principios del saber del ente. Es, en oposición a la tesis eleática, que afirmaba demasiado, una tesis restringida, a saber, exactamente la tesis de la "identidad categorial". El pensar y el ser permanecen esferas separadas, no ocurriendo los pensamientos en el mundo de las cosas como tampoco las cosas en el mundo del pensamiento; pero los principios de ambos mundos son los mismos.

[1] Sobre la prueba exacta con los diálogos platónicos remitimos aquí a "Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie", *Sitzungsber. der Preuss. Ak., Phil.-hist. Klasse*, 1935, XV.

### *c*) EL "PRINCIPIO SUPREMO" DE KANT Y SU VALIDEZ POR ENCIMA DE LAS DIFERENCIAS DE POSICIÓN

Palmario es que con semejante identidad categorial puede resolverse el enigma del apriorismo en el conocimiento de las cosas. De donde la reiteración de esta concepción en la historia, e incluso en teorías por lo demás pugnantes entre sí. La escolástica tuvo noción de ella bajo diversas vestimentas, se anuncia en la identidad del "orden y conexión" de Spinoza, está escondida en la armonía preestablecida de Leibniz.

Su forma clásica la dio a la concepción Kant. Éste la formula como "principio supremo de todos los juicios sintéticos", y por tanto como el principio del conocimiento apriorístico, de la siguiente manera: "Las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son a la vez las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia y tienen por ello validez objetiva en un juicio sintético *a priori*" (*Crítica de la Razón Pura*, 2ª ed., p. 197). Aquí sale claramente a la luz en el "son a la vez" el carácter de la tesis de identidad. Pero ¿qué es lo identificado? No la experiencia y el objeto de la experiencia, cuya diversidad, antes bien, se supone. Sólo se identifican los principios de la experiencia y los principios del objeto. Pues "condición de posibilidad" no es en la terminología de Kant nada más que "principio". Y especialmente en el caso del principio supremo se trata de las categorías.

Como simple fórmula de la identidad categorial tiene este principio una validez general, por encima de las diferencias de posición, y no está ligado al idealismo kantiano.[2] Expresa exactamente la condición bajo la cual se vuelve comprensible el enigmático hecho del conocimiento apriorístico. Un sujeto sólo puede patentemente saber algo *a priori* de las determinaciones de un objeto que le es heterogéneo, si concuerdan los principios internos de este su saber con los del objeto. El astrónomo sólo puede calcular exactamente por adelantado el movimiento de un astro, si las leyes según las cuales calcula son las mismas según las cuales se mueve el astro mismo más allá fuera en el espacio cósmico.

De la madura conciencia de tal orden de cosas en la filosofía kantiana saca, pues, la teoría de las categorías una idea de fundamental significación: en el enfrentamiento del conocimiento y el objeto ente no puede tratarse de dos series de categorías diversas

[2] Exposición detallada en *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2ª ed., 1925, cap. 47, así como en "Diesseits von Idealismus und Realismus"; *Kantstudien*, XXIX, 1924, Abschn. 4.

de raíz; tiene que existir cierta identidad entre las categorías del conocimiento y las del ente. En otro caso, sería lo que llamamos "conocimiento *a priori*", no conocimiento, sino error *a priori*.

Sólo queda la cuestión de si esta misma identidad categorial es cabal —es decir, si abarca todo el conjunto de las categorías— o si tiene que restringirse todavía más.

### *d*) El aprioriSmo absoluto y sus aporías

La cuestión últimamente planteada llega a su madurez en aquellos sistemas que se sitúan gnoseológicamente en el terreno de un apriorismo puro o absoluto o que no dejan espacio alguno para un conocimiento *a posteriori*. En Kant no es éste el caso. Él prevé "dos troncos" del conocimiento y deja un ancho espacio libre a la "multiplicidad de la experiencia" en su peculiar manera de darse.

Pero sí tenemos en Leibniz el tipo de un sistema semejante. Aquí "representa" cada mónada el universo; y esta su "representación" es, allí donde se alza sobre el umbral de la conciencia, su conocimiento del mundo. La mónada juntamente con su representación es un mundo para sí, un cosmos en el cosmos, o sea, en ningún caso lo mismo que el mundo macroscópico de todas las mónadas, más aún, ni siquiera ligada directamente con él; la mónada "no tiene ventanas". Su representar el mundo es un producir puramente interno; su conocer, puramente apriorístico. Pero ¿qué es entonces lo que causa la concordancia de lo producido con la cosa que debe representar (de la representación con el objeto de la representación)?

Con la "armonía preestablecida" no se explica aquí nada, antes bien ha menester ella misma de explicación. La única razón de la concordancia que puede tomarse en serio está en la identidad de los principios (de las ideas simples), al ser comunes a todas las mónadas —o sea, a la mónada representante y a su objeto, la pluralidad de las restantes mónadas. Con los principios son a la vez idénticas sus combinaciones hasta el fondo de la suma concreción. En esto descansa en el mundo de las mónadas de Leibniz el acuerdo entre la representación y el objeto de la representación, en esto descansan los muy citados "relojes que dan la misma hora" y la constancia de la relación entre "el alma y el cuerpo".

Aquí se ve claramente cómo el apriorismo absoluto da más allá del blanco. La identidad de los principios le basta sin duda; pues ¿cómo surgiría la diversidad entre la representación y lo representado, siendo idénticos todos los sillares y todas las leyes de la com-

binatoria de éstos? Pero con ello va la identidad más allá de lo que pide y justifica el fenómeno del conocimiento. Justamente el apriorismo absoluto no responde en ningún caso al fenómeno. El único conocimiento de que tenemos noticia, el humano, no es puramente apriorístico. En él hay un ancho espacio libre para la experiencia, y toda verificación estriba para él en la concordancia de los datos apriorísticos y los aposteriorísticos. Una tesis de identidad que identifique pura y simplemente y en todo su volumén las categorías del conocimiento y las del ser, prueba demasiado. Y justo por ello no prueba nada —*qui nimium probat, nihil probat.* Puede aclararse esto en tres direcciones.

Primera. Supuesto que sólo hubiese "una" serie de principios, válida para los mundos completamente heterogéneos de la representación y de los objetos, hay que preguntar: ¿cómo sucede que estos dos mundos sigan siendo diversos? Si todo contenido descansa en los principios (como en Leibniz) y si coincide todo lo que hay de índole de principio en ellos, ¿cómo pueden seguir siendo dos mundos? Tienen que ser imposibles de distinguir o tienen que ser —justamente según una ley leibniziana, la *lex identitatis indiscernibilium*— un mismo mundo. Pero con esto se restablece la eleática identidad total de las esferas junto con sus aporías.

Segunda. Aun prescindiendo de esta incoherencia metafísica, de suerte que no necesitasen coincidir las esferas, sino que permaneciesen uno "enfrente" del otro el sujeto y el objeto, surgiría en seguida una aporía gnoseológica: tendría que ser cognoscible todo ente, no pudiendo haber en el mundo nada irracional. Ésta es ciertamente también la opinión de Leibniz. Pero contradice al fenómeno del conocimiento. Justamente los límites de la cognoscibilidad entran en el fenómeno y desempeñan en él un papel muy peculiar. Si se analiza imparcialmente el fenómeno del conocimiento, no puede caber duda de que en todas las direcciones de avance posible surgen en algún punto límites de la cognoscibilidad, es decir, de la posibilidad misma de avanzar. Pero un conocimiento que estuviera en posesión de todas las categorías del ser no podría tropezar con tales límites en el reino del ente. Todos los lados de éste tendrían que serle fundamentalmente apresables. También en esta dirección prueba, pues, la tesis de la cabal identidad categorial más de lo que debe probar. Con ello deja de tener razón. Prueba una falsedad.[3]

[3] Exposición de la existencia de lo irracional en el reino del objeto del conocimiento en *Metaphysik der Erkenntnis*, 2ª ed., caps. 32, 33, así como *Ontología*. I: *Fundamentos*, cap. 26; *ibidem*, "Introducción", secciones 5-9.

Tercera. Aun prescindiendo además de esta falsedad, quedaría otra aporía, la de que todo lo cognoscible tendría que ser cognoscible *"a priori"* y que por consiguiente no tendría el conocimiento absolutamente ninguna necesidad de recorrer el fatigoso camino de la experiencia. Tendría, antes bien, que poder encontrarlo todo sin que se le "diese" puramente por sí y, cabría decir, dentro de sí mismo. También esto contradice patentemente a los hechos del conocimiento. Así como el puro racionalismo pugna contra la aparición de lo incognoscible en el objeto, así también el puro apriorismo contra el amplio ingrediente de datos empíricos en el conocimiento mismo. Tampoco esta consecuencia temió Leibniz. Pero es su error.

### *e)* Nueva restricción de la identidad categorial

Sigue siempre entrañado, según esto, un error en la tesis de la identidad restringida a las categorías. Sigue siempre identificándose demasiado en ella. Hay que restringirla más, hasta que encuentre su medida natural, la que responda por todos lados al fenómeno. También esta tarea significa una prosecución de la crítica de la razón apriorística iniciada por Kant. Y es para la ontología de un peso especial, porque únicamente al llevarla a cabo puede hacerse tangible la diferencia de contenido entre las categorías del conocimiento y las del ser.

Pero la nueva restricción misma no es ahora difícil de hacer. Ante todo, una cosa es clara: las categorías del sujeto y las categorías del objeto sólo pueden, es patente, ser parcialmente idénticas; parcialmente tienen que ser divergentes. En lugar de la identidad total aparece una identidad meramente parcial. Ésta forma de cierto el mínimo por debajo del cual no puede descenderse sin errar el fenómeno por el otro lado. Si no hay absolutamente ninguna identidad categorial, es el conocimiento *a priori* cosa de imposibilidad. Ahora bien, lo hay indiscutiblemente como parte integrante de todo conocimiento. Luego tiene que haber una identidad por lo menos parcial de las categorías.

Además, del hecho de que los objetos sólo sean parcialmente cognoscibles resulta una importante conclusión acerca de la índole de la limitación de la relación de identidad. Como la irracionalidad parcial de los objetos significa la existencia en ellos de determinaciones tales que no puede reproducirlas el sujeto con los medios de conocimiento de que dispone, tiene patentemente que ser más rico el sistema de las categorías del ser que el de las del conocimiento. La identidad de las categorías está, pues, limitada por un lado:

tiene que haber categorías del ser que no sean a la vez categorías del conocimiento. Si hay también, a la inversa, categorías del conocimiento que no sean a la vez categorías del ser, puede quedar aquí indeciso; en gracia a la irracionalidad en el objeto, no necesitaría haberlas. Pero en todo caso tiene que haber en el reino de las categorías un límite desde el cual ya no corresponden a las categorías del ser categorías del conocimiento en el sujeto.

Y finalmente: este límite de la identidad categorial tiene que responder exactamente, es patente, al límite de la racionalidad en el objeto del conocimiento. Ésta es una simpre consecuencia de la relación de condicionamiento desarrollada entre la cognoscibilidad *a priori* y la identidad de las categorías: un objeto cualquiera sólo es cognoscible *a priori* justamente hasta donde sus categorías son a la vez categorías del conocimiento. Más allá es necesariamente incognoscible, a menos que no conduzcan allá datos aposteriorísticos. El ingrediente de lo irracional en el objeto del conocimiento responde exactamente al conjunto de determinaciones en las que es más rico el sistema de las categorías del ser que el de las del conocimiento. Pues justo en estas determinaciones es entonces más pobre el conocimiento. Por eso no puede llenar con nada los lados correspondientes de la imagen del objeto.

Evidente sería sin más que esta situación, aparte su significación central para la teoría del conocimiento, es también de una importancia decisiva para la ontología. Pues en ella está la razón de que el análisis categorial en general tenga que ponerse a buscar diferencias de contenido entre las categorías del conocimiento y las del ser y trate de exponerlas tan claramente como entre en sus posibilidades. Esto dificulta su tarea muy considerablemente, pero también enriquece su contenido. Hasta dónde alcancen las consecuencias, sólo puede llegar a verse naturalmente en el curso del trabajo.

Pero aquí hay que poner en guardia contra una mala inteligencia. Se mostró anteriormente que hasta las categorías mismas tienen un amplio ingrediente de irracionalidad o que hasta ellas son sólo parcialmente racionales (caps. 11 s.). Mas como los objetos son dependientes de sus categorías (son lo *concretum* de éstas), a primera vista no puede menos de ocurrirse juntar de alguna manera lo irracional de las categorías con lo irracional del objeto del conocimiento. Pero entonces tendría lo irracional de las categorías que depender también por su parte del límite de la identidad categorial.

Nada sería más erróneo. Si ya la función de las categorías mismas del conocimiento es en el acto del conocimiento perfectamente indiferente a si se conocen las categorías o incluso a si son cognoscibles,

o hasta dónde sean lo uno o lo otro, mucho más indiferente a ello es naturalmente su identidad con las categorías del ser —y más que nada con su límite. Pero esto quiere decir que el límite de cognoscibilidad de las categorías no tiene absolutamente nada que ver con el límite de cognoscibilidad existente en lo *concretum;* y por consiguiente tampoco tiene nada que ver con el límite de la identidad entre las categorías del ser y las del conocer. Dicho de otra manera: la cognoscibilidad de los objetos no está en ninguna relación de dependencia respecto de la cognoscibilidad de las categorías. Idénticas, en efecto, pueden ser las categorías del conocimiento y las del ser también allí donde por su parte ya no son cognoscibles; y diversas pueden ser también allí donde son accesibles al análisis y por consiguiente cognoscibles.

El error leibniziano es, pues, perfectamente indiferente al cartesiano. Concierne a un lado radicalmente distinto del problema de las categorías.

---

## CAPÍTULO 13

# EL PREJUICIO DE LA IDENTIDAD LÓGICO-ONTOLÓGICA

### *a)* LA DOBLE TESIS DE LA IDENTIDAD

Antes de que saquemos las consecuencias del estado de cosas descubierto en las categorías, hay que desenmascarar todavía otra forma de la tesis de la identidad que por sus efectos parece semejante a la últimamente tratada, pero que brota de otra base y que presenta una estructura interna distinta. Es la tesis de la identidad de los principios lógicos y ontológicos tal como servía de fundamento inadvertido e indiscutido a los sistemas del viejo realismo de los universales.

Está en la conexión más estrecha con el prejuicio de la conceptualidad y el de la formalidad. Ya en estos dos pudo señalarse también una identificación sumaria: se identifica el principio con la forma y ésta a su vez con el concepto. Pero esto es sólo la mitad, sólo el lado lógico de la teoría. El ontológico únicamente entra en escena cuando en la esencia de la forma se expone a la luz el carácter de principio real. Pues por lo pronto son las puras formas formas ideales meramente lógicas. La verdadera tesis fundamental es, por el contrario, la de que —aunque nunca se la exprese sino veladamente— las formas lógico-ideales son a la vez las formas ónti-

cas de lo real. El resultado es un racionalismo rigurosamente lógico del ser que hay que distinguir bien del gnoseológico.

Según este supuesto, no sólo no puede haber nada incognoscible, sino tampoco nada alógico en la conformación de lo real. Con la relegación del principio de la materia (como lo alógico) en Duns Escoto llega esta inferencia a su madurez: las relaciones lógicas dominan el mundo de las cosas hasta el núcleo mismo de toda especificación e individuación. El esquema de esta dominación es puramente deductivo. Los primeros principios —de los que se reconocen sólo pocos— son "ciertos" y de ellos debe seguirse apodícticamente cuanto entre comoquiera en el reino de objetos del conocimiento. Un proceder analítico no puede surgir junto a este esquema exclusivamente deductivo. Donde surge de hecho, como en Descartes, su motivación es ya un momento de crítica dirigido contra la ontología deductiva. Pero aun aquí sigue estando en vigor la global dirección deductiva frente al ingrediente de intuitivismo, que por lo demás sólo se refiere a los principios supremos.

Ello da, claro, a la lógica una preponderancia de todo punto ingente en la metafísica. Y si no subsistiese en el fondo el problema no dominado de la materia, hubiera significado la autocracia de la lógica. Como las íntimas formas del ente no están dadas en cuanto tales, pero todo estriba en aprehenderlas, toca a lo lógico, por ser sus formas a la vez formas del ser, el papel *sui generis* de poder darle aquéllas a la conciencia. Y aquí se abre entonces la tentadora perspectiva de un racionalismo lógico al que se debe muy propiamente el odio a la vieja ontología. Pues justo este reino de la lógica se presentaba como el del pensamiento mismo; aquí no se necesitaba recorrer el fatigoso camino de la experiencia, aquí apresa el pensamiento directamente en su propio reino al ente.

Como se ve, a la primera tesis de la identidad se ha sumado todavía una segunda, y sin advertirlo, sin dar cuenta de ella, como si fuera comprensible de suyo. Es la identificación de la estructura lógico-ideal y el pensar puro (*ratio*, la razón). En verdad, es tan poco comprensible de suyo como la primera tesis de la identidad. Será obvia a lo sumo en determinada concepción de lo lógico, pero la concepción misma es arbitraria. En ella se desconoce que las estructuras y leyes ideales no son simplemente las del pensar, sino que existen independientemente de éste. Éste, por su parte, se rige ciertamente por ellas como leyes suyas (por ejemplo, por el principio de contradicción, el *dictum de omni*, las leyes del raciocinio). Pero no por esta causa son estas leyes originalmente leyes del pensar. Pertenecen a la misma esfera que las leyes matemáticas, como que

pertenecen también a los principios de ella. Pero las leyes matemáticas son leyes de formaciones tales como los números y las figuras, en ningún caso de los pensamientos ni las operaciones del pensar.

Justamente las leyes del pensar no son matemáticas, pero las de lo real sí son, en sus grados inferiores, matemáticas. Pero el regirse lo real por leyes matemáticas sería imposible, si la esencia de éstas fuera la de leyes del pensar. Tendrían que ponerse cabeza abajo las cosas, introduciendo el mundo real mismo en el pensar. Pero ésta no es de ninguna forma la tesis de la vieja ontología, sino más bien la de su más extremado contrario, el idealismo lógico.

### *b*) Descubrimiento de las incoherencias. La relación de tres esferas

Hay, pues, efectivamente tres diversas estructuras cuyos principios se identifican más o menos en la vieja ontología: la estructura del pensamiento, la del ser ideal (de las esencias) y la del ser real. Las esencias fundamentales se identifican por un lado con los conceptos fundamentales, por otro lado con las formas fundamentales de lo real. Esta doble tesis de la identidad está estrechamente emparentada con la identificación del principio y la esencia en general tratada al comienzo (cap. 1), pero no coincide de ninguna forma con ella, pues no concierne a todas las esencias. Pero a pesar de la limitación de su contenido, es la tesis más peligrosa, pues abraza los principios de tres esferas en una identificación; y el contenido de ésta, una vez concedida, se presta naturalmente a extenderse —hacia "abajo"— con facilidad. Constituye, por tanto, el verdadero error fundamental de la vieja ontología. Es un error en la manera de concebir los principios.

Cierto que hay varias razones para hacer semejante identificación. Las estructuras del ser ideal desempeñan efectivamente el papel de medianeras entre los pensamientos y la realidad, visible de la manera más clara en el ingrediente lógico del conocimiento. Tienen, por ende, que coincidir de hecho al menos parcialmente con las del pensar y simultáneamente con las de lo real. Si no, no podría el pensar apresar en sus inferencias lo real. Las leyes ideales tienen, pues, que trascender efectivamente la propia esfera en dos direcciones —hasta el seno del pensar y hasta el seno del mundo real. Pero este trascender no necesita significar una identidad cabal. Ni tampoco puede, en absoluto, significarla. Si no, no sería posible nada alógico en el reino de lo real. Pero lo real está lleno de lo alógico, mucho más aún que de lo incognoscible. El mundo real

dista tanto de ser del todo lógico como dista de ser del todo matemático.

Lo requerido es en todo caso, pues, por lo pronto esto: las tres regiones de estructuras y principios tienen que distinguirse resueltamente de antemano en cuanto tales. Con ello no se ha decidido previamente nada acerca de su posible coincidencia estructural, así como acerca de los límites de ésta. No hay duda posible acerca de que tienen que coincidir al menos parcialmente. Como tan evidente se ha revelado ser que no pueden coincidir del todo. Sólo queda, pues, que también aquí exista por necesidad una identidad parcial. Y con ello surge para la teoría de las categorías el problema de restringir exactamente la identidad lógico-ontológica. La teoría de las categorías tiene que determinar los límites de la identidad en las dos relaciones de las esferas.

El error de la vieja ontología no estaba en admitir cierta concordancia de las esferas, sino en no poner límites a la concordancia. Con ello se altera fundamentalmente la relación, anulándose la independencia mutua de las esferas. Las tesis de la identidad son, una vez más, las soluciones más cómodas de los problemas metafísicos, pues son las simplificaciones más radicales. La vieja ontología estaba edificada sobre una de estas simplificaciones radicales del mundo. Pero justo aquello que daba por supuesto es cuestión y hubiera tenido menester de investigación: si los principios de la estructura real son efectivamente una estructura lógica, más aún, si son siquiera una estructura exclusivamente esencial, ideal; y no menos si los principios de la estructura del reino de las esencias se encuentran también como los exclusivos de lo real. Pero además es tan cuestionable si todas las leyes lógicas se han impuesto también efectivamente en el pensar, más aún, si son siquiera accesibles en su totalidad al pensar: lo mismo que, a la inversa, si las leyes del pensar son exclusivamente lógicas, si no intervienen aquí todavía otras potencias dirigiendo —y quizá dirigiendo erróneamente. Pues hay también trasfondos psicológicos del curso del pensamiento y éstos se hallan muy lejos de ser una estructura lógica.

Puede haber en la esfera lógica lo impensable (así en la aparición de las paradojas) exactamente como hay en el pensar fáctico de los individuos vivientes lo alógico (por ejemplo, las asociaciones). Entre la esfera lógica y la esfera del pensar hay, pues, un límite de la identidad estructural exactamente como entre la esfera real y la lógica.

### c) Restricción de la identidad lógico-ontológica

Si se restringe, pues, la doble tesis de la identidad de manera que queden trazados en sus dos miembros los requeridos límites, y si se considera entonces bajo un nuevo punto de vista la posición intermedia de las leyes lógicas entre la esfera real y la esfera del pensamiento, el resultado es una limitación tanto más fundada de la identidad estructural en la relación de las dos últimas esferas que tiene lugar por medio de aquellas leyes. Pero esta relación es lo que interesa ante todo para la cuestión fundamental de la ontología: ¿qué podemos saber del ente real en cuanto tal? En este punto se había situado la vieja ontología en el terreno de un racionalismo lógico; creía que el pensar no puede menos de revelar de alguna manera mediata en sus estructuras las de lo real.

Este supuesto es la raíz del mal. Es radicalmente falso. Es, antes bien, una cuestión de inabarcable dificultad la de si puede, y hasta qué punto, el pensar dar con sus propias leyes en lo peculiar del ente. Es imposible negar que él mismo está expuesto a múltiples errores en medio de la más rigurosa y total conformación lógica. El escepticismo antiguo desarrolló ya esta cuestión en toda su extensión, articulándola aporéticamente en lúcidos *"tropoi"*. El hecho de que nunca se haya entendido esta clásica aporética sino como una aporética del conocimiento y no a la vez como una aporética del ser, es uno de los más asombrosos desconocimientos de un problema, de que se hizo culpable el viejo dogmatismo de la ontología, pero no menos también el moderno criticismo.

Es mérito de la crítica de la razón pura haber reconquistado por primera vez el problema. Pues aquí se planteó la cuestión de la "validez objetiva" de los juicios ontológicos conscientemente y separadamente de la prueba del hecho de la aprioridad de los mismos. Se ha sentido interés por Kant las más de las veces tan sólo por la solución de esta cuestión. Por lo mismo se ha desconocido su significación. Pues la solución está condicionada por la posición. Pero la cuestión misma tiene una significación que está por encima de las posiciones y de la historia. El mérito de la "deducción trascendental" no está en atribuir a los doce "conceptos del entendimiento", fundándose en ciertos supuestos, competencia en relación con los objetos empíricamente reales, pero no en relación con las cosas en sí, sino únicamente en hacer consciente con evidencia y con los actos —es decir, emprendiendo el camino de la investigación misma— la necesidad de probar previa y especialmente tal competencia o incompetencia de los medios del pensar.

Aquí como tan a menudo en los grandes pensadores, aunque ni fundada ni entendida ontológicamente, la investigación redunda en último término en bien de la ontología. Para triunfar quizá le faltó sólo la vista completa de las esferas. Kant veía sólo dos. Pero la vieja ontología había unido tres.

Si después de deshacer la identidad hipostatada se abarca con la vista la triple relación de las esferas, el resultado es tener que distinguir ante todo una ontología del ser ideal respecto de la del real. Hasta qué punto se reúnan de nuevo ambas, no puede decidirse previamente. Pero la investigación habrá que hacerla sobre las distintas categorías, pues sólo sobre ellas mismas puede mostrarse si son las mismas o no en ambas esferas. Y a su vez hay que distinguir ambas esferas, ante todo también categorialmente, de la esfera del pensamiento, sin perjuicio de la amplia dependencia del pensamiento respecto de estructuras del ser ideal. También esta dependencia tiene justo sus límites. Pero éstos sólo pueden señalarse, igualmente, sobre la relación de las categorías de ambos lados.

Tampoco se trata aquí, por tanto, de la distinción entre ontología "formal" y "material", como se la ha propuesto por el lado fenomenológico. Pues ni lo real carece de formas, ni lo ideal de contenido. Además, una división semejante finge por anticipado una inexacta relación de superposición de los principios, igual que si todo lo real estuviera sujeto de un cabo a otro a formas ideales y no tuviese junto a éstas otros principios. Con lo que no se haría más que renovar el prejuicio de la identidad de los universales. Pero justo los límites de esta identidad pudieron señalarse (*cf.* caps. 2 y 4).

Ante todo tienen, pues, que mantenerse abiertas las diferencias en todas las direcciones. En la relación de las esferas no debe partirse nunca de la idea de que únicamente exista para todas ellas una sola serie de categorías. Y así como el análisis modal pudo lograr la determinación desde dentro de la manera de ser de las esferas, así habrá de trabajar el análisis del contenido de las categorías por llegar a determinar la esencia de éstas también estructuralmente.

## CAPÍTULO 14

# CONSECUENCIAS DE LA CRÍTICA DE LAS TESIS DE LA IDENTIDAD

### *a*) APREHENSIBILIDAD SECUNDARIA DE LAS CATEGORÍAS DEL CONOCIMIENTO

De las tesis de la identidad expuestas tuvo la primera, la eleática, que ceder del todo a la crítica. La segunda y la tercera, en cambio, se dejaron limitar y con ello obtuvieron un apoyo firme en el fenómeno. En ambos casos se trató de una restricción a la identidad parcial de las categorías. Hasta tal punto están sacadas ya las consecuencias de la crítica. Pero puede llevárselas un trozo más allá —partiendo justamente de la visión de conjunto de toda la multiplicidad de las esferas. Y únicamente así gana más nítida precisión la nueva perspectiva de la teoría de las categorías.

Ante todo es evidente que las categorías del ente nunca pueden agotarse partiendo del problema del conocimiento, y naturalmente menos aún partiendo del problema lógico. Si sólo una parte de las categorías del ser es idéntica a categorías del conocimiento (y con más razón a categorías lógicas), no es posible, naturalmente, abarcar desde éstas aquéllas. Es un error capital de la filosofía moderna el haber introducido tan íntegramente el problema de las categorías en la teoría del conocimiento y haber tratado de dominarlo en ésta. Y este error aumenta aún considerablemente cuando se introduce al problema del conocimiento a su vez en lo lógico, como ha sucedido una y otra vez en el siglo XIX. Únicamente en el terreno ontológico llega a su madurez el problema de las categorías. Pues únicamente aquí resultan apresables las categorías del ser a diferencia de las categorías del conocimiento. Y por la misma razón, hasta el problema del conocimiento llega a su madurez únicamente en el terreno ontológico. Ambos problemas suponen la relación de las esferas con su peculiar mezcla de identidad y diversidad. Pero la relación de las esferas es ya una relación ontológica.

Se ocurre objetar contra lo anterior que no podríamos saber nada directamente de las categorías del ser, y si no nos sirvieran de medianeras las categorías del conocimiento, tampoco indirectamente tendríamos noticia alguna de ellas. Si con esto sólo se quiere decir que todo conocimiento descansa en categorías del conocimiento, lo que se dice es justo, pero no es una objeción. Pues lo que se conoce

por medio de las categorías del conocimiento no son nunca estas mismas, sino algo distinto, el objeto del conocimiento. Pero éste no está determinado por ellas, sino por categorías del ser. Si se lo analiza, pues, en sus categorías, no se encuentran las categorías por medio de las cuales se lo conoce, sino aquellas en que descansa su estructura óntica.

Pero de hecho quiere decir la objeción algo distinto. Quiere decir que las categorías del conocimiento tendrían que sernos conocidas directamente de alguna manera, o por lo menos ser cognoscibles así, y que sólo partiendo de ellas podríamos inferir categorías del ser. Éste es un grave error —que coincide aproximadamente con el "apriorismo categorial" ya antes despachado (cap. 11), pues justamente las categorías del conocimiento son, aunque primeras condiciones del conocimiento, a la vez lo último conocido. En la medida en que se aprehenden en general categorías, tienen siempre que aprehenderse ante todo en el objeto: y únicamente partiendo del objeto pueden más tarde encontrarse de nuevo también en el conocer en cuanto tal, al instaurarse la *intentio obliqua*.

Hay de cierto, en cambio, determinadas cuestiones en las que sólo del problema del conocimiento puede esperar orientación la teoría de las categorías. En ellas entra todo lo que concierne a las categorías del conocimiento en cuanto tales; mediatamente, como es natural, también todo lo que concierne a su relación con las categorías del ser. Esta relación no se ha agotado de ninguna suerte con la sumaria idea de que se trata de una identidad meramente parcial. Lo que interesa es, antes bien, investigar las distintas categorías acerca de este punto de la cuestión. Lo que quiere decir que hay que averiguar acerca de cada categoría si es, y hasta dónde, a la vez categoría del ser y del conocimiento, o lo que es lo mismo, cómo está situada dentro del conjunto del sistema de las categorías, y cuál es su posición relativamente al límite de la identidad categorial. Pues este límite cruza el sistema.

La misma tarea existe también por respecto a las categorías ideales y reales. También aquí se trata de determinar el curso de un límite de identidad frente a las distintas categorías. Y aquí tiene que venir la orientación de aquellas ciencias que tienen que ver con el ser ideal.

### *b)* La identidad parcial de las distintas categorías

Con lo anterior está en conexión algo más. En una identidad parcial de las categorías del ser y del conocimiento no es de nin-

guna suerte comprensible de suyo que las distintas categorías —principalmente categorías de orden superior, que pueden abrazar ya todo un sistema de momentos categoriales— vengan a quedar en su integridad más acá o más allá del límite de identidad. Es, antes bien, perfectamente posible que este límite pase por en medio de ellas, dividiéndolas, por decirlo así, en dos partes, de las que una tenga a la vez carácter de principio del conocimiento y la otra sea meramente principio del ser.

Como aquí sólo se trata de un límite de identidad y no de un límite del ser, no resulta de esta manera la categoría misma dividida o fracturada. Sana y salva permanece así la categoría del ser como la del conocimiento. Fracturada resulta simplemente la concordancia de contenido entre ellas. Pues a partir del límite de identidad divergen los dos sistemas de momentos categoriales. Y esto significa que ningún ente concreto que deba su determinación a aquellos momentos categoriales que estén más allá del límite es cognoscible *a priori*.

Con esto no resulta, pues, atacada, en absoluto, la tesis restringida de la identidad parcial. Tan sólo se la refiere primariamente a los momentos categoriales más simples en lugar de referirla a las unidades categoriales complejas (las categorías en el sentido usual). En la tesis de la identidad no constituye esto ninguna diferencia muy esencial; pues esta tesis es indiferente a la vinculación estrecha o laxa entre los distintos momentos. Lo único que le interesa es la coincidencia o divergencia en las diversas esferas. Las unidades en que se combinan los elementos más simples no son, por lo demás, unidades incondicionalmente necesarias y dadas. En parte las introduce incluso únicamente la formación de los conceptos correspondientes. Y sus límites mutuos son flotantes.

Para la teoría de las categorías brota, pues, aquí una tarea más de gran alcance y dificultad. Es una tarea que surge con el nuevo sentido de la identidad parcial. No sólo no coincide perfectamente el sistema entero de las categorías del ser con el de las categorías del conocimiento, sino que tampoco coinciden las distintas categorías. Pero esto quiere decir: ni siquiera en la medida en que las categorías del ser retornan por su contenido en el sistema de las categorías del conocimiento y así, vistas globalmente, son idénticas a éstas, puede sin embargo decirse que retornen como enteramente las mismas. Una misma categoría puede presentar junto a rasgos fundamentales idénticos momentos muy discrepantes. Sin duda se les da en ambas esferas los mismos nombres (se las llama aquí como allí "espacio, tiempo, sustancia", etc.), pero

a pesar de ello es el contenido categorial divergente en variados momentos (el espacio intuitivo, por ejemplo, no es el espacio real, y lo mismo a la inversa).

En esta relación son ambas igualmente importantes, la identidad y la diversidad: la primera para la cognoscibilidad apriorística de los objetos, la segunda para los límites de esta cognoscibilidad. La identidad parcial retorna, pues, plena y totalmente en las distintas categorías. Y al análisis categorial no le resta nada más que investigar cada categoría por separado como categoría del ser y como categoría del conocimiento, así como poner de manifiesto las discrepancias con la mayor claridad posible. Pues como de suyo se comprende no puede este trabajo llevarse a cabo sumariamente para todas las categorías, ni siquiera para grupos enteros de ellas. Cada categoría tiene, antes bien, su propio límite de identidad. Y de éste depende el alcance de su validez objetiva como principio de conocimiento apriorístico.

### *c)* Gradación de la identidad y no identidad de las categorías

Es palmario, pues, que esta tarea de la investigación de las categorías que procede del problema del conocimiento, pero que sólo puede llevarse a cabo en el terreno ontológico, acaba por cobrar la mayor significación de nuevo para la teoría del conocimiento. Concierne a la prolongación de la restricción crítica del apriorismo y pertenece muy propiamente a la crítica de la razón apriorística.

Toda categoría que procura conocimiento apriorístico, o que cae dentro de la región de la identidad categorial, está coordinada simultáneamente a ambas esferas, la real y la del conocimiento. Pero sólo tiene esta amplitud de coordinación en una parte de su esencia; en otra parte de ésta se halla dividida por la dualidad de las esferas y, por decirlo así, desgarrada por ella. Y como la división es distinta en cada una de las categorías, el resultado es la posibilidad de una gradación ilimitadamente diferenciada entre los extremos de la plena identidad y la plena falta de ésta. Pero como del grado de identidad depende el funcionamiento de una categoría como principio de conocimiento apriorístico, se gradúan simultáneamente las categorías en esta su función gnoseológica.

Aquí hay, pues, un nuevo dominio de investigación, todavía poco cultivado, pero sin duda rico en descubrimientos, franqueando el cual podrá trabajarse por primera vez más en detalle el problema del apriorismo en la teoría del conocimiento. La visión de conjunto que aquí hace falta no puede obtenerse derivándola de puntos

de vista generales, sino únicamente sacándola del trabajo fenomenológico-analítico de detalle hecho sobre las distintas categorías. Así quizá sea lícito prometerse del análisis categorial ontológico hecho desde el punto de vista de la relación de las esferas un renacimiento del problema del conocimiento, y justamente en el punto central y desde antiguo reconocido como central de la cuestión.

Pero tampoco esto es sino un lado de la nueva situación. La relación gnoseológica de las dos clases de categorías que se ha revelado como una identidad parcial, señala el camino para tratar análogas relaciones de las esferas dondequiera y comoquiera que se den. La ontología no tiene que ver con el enfrentamiento del sujeto y el objeto. Dentro del ente se abre la otra división, indiferente a la oposición anterior, en ser ideal y ser real. También ésta es una oposición de esferas. Ambas esferas del ser se hallan a su vez bajo categorías y por igual bajo categorías parcialmente idénticas. Pero esta identidad parcial es distinta de la de las categorías del ser y del conocimiento y por ende está limitada también de otra manera.

Ahora bien, como el ser ideal es también objeto del conocimiento —y justo objeto de un conocimiento puramente apriorístico—, pudiera esperarse que necesariamente hubiese también categorías especiales del conocimiento ideal junto a las del conocimiento real. Pero sin duda alguna no es así. El reino de las categorías del conocimiento es perfectamente uno, y sólo los límites de su identidad con las categorías del ser real y del ideal son diversas como corresponde a éstos. Prescindiendo de las diferencias entre los dominios especiales de las ciencias, no se enfrentan, pues, cuatro regiones de categorías, sino sólo tres. De ellas son las más divergentes las de las categorías reales y de las categorías del conocimiento; de donde lo restringido del conocimiento apriorístico de lo real. Las categorías ideales, en cambio, están más cerca, por un lado, de las categorías reales, y, por otro lado, de las categorías del conocimiento; es propia de ellas la más amplia identidad por ambos lados. Pero no son sin más, de ninguna suerte, las mismas categorías que son idénticas a categorías del conocimiento las que son idénticas a categorías reales.

Así es un papel de mediadoras el que desempeñan las categorías ideales en la relación total de la identidad categorial restringida por todos lados. Pero también la mediación es sólo parcial.

*d)* ACERCA DE LA RELACIÓN DE LÍMITES CATEGORIALES ENTRE LAS ESFERAS DEL SER Y LO LÓGICO

Tampoco en la relación de identidad entre las categorías ideales y las reales hace alto el límite de la identidad ante la unidad de las categorías complejas. También aquí pasa a través de esta unidad, donde y como quiera que ésta se cruce con él.

Con esto se ensancha una vez más la tarea del análisis categorial, aumentando en una dimensión la multiplicidad que debe llegar a dominar. La distinción de las esferas del ser significa, por lo que se refiere a los contenidos, justo que tampoco una misma categoría es en ellas pura y simplemente la misma cosa. El espacio, por ejemplo, no es en todo respecto lo mismo que el espacio real, no sólo como forma de la intuición, sino tampoco como espacio ideal (digamos como espacio geométrico). Cierto que no en todas las categorías es la diferencia, ni con mucho, tan grande como aquí, y en algunas desaparecería de hecho hasta resultar impalpable; pero justo esto no puede preverse antes del análisis, y por ello tiene la investigación que descubrir primero en cada categoría en qué momentos categoriales estriba la comunidad y en cuáles la discrepancia.

Un trabajo que acometa esta tarea tiene que resultar de la mayor importancia para la ontología misma. En él está el único instrumento para determinar también el contenido de la distinción entre la esfera ideal y la real del ser y su mutua relación positiva. Ahora bien, de esta relación dependen en la estructura del mundo real muchas cosas que no pueden comprenderse por el solo análisis categorial de este último.

Pero además de lo anterior hay todavía aquí informaciones de otra índole que obtener. Las más importantes de ellas son quizá las concernientes a la enigmática posición de lo lógico, y justo en los problemas de su trasfondo metafísico. Pues el reino de lo lógico es sin duda una esfera secundaria, pero sin embargo *sui generis:* pertenece al pensamiento y por lo tanto está ligado el sujeto pensante, pero trasciende lo subjetivo con la característica "objetividad" de su orden. Sólo así es posible que las formas y leyes de la lógica aparezcan en el pensar mismo con la pretensión de tener a la vez validez en el dominio de lo real. En esto descansa a su vez la tendencia de las ciencias reales a dar una rigurosa forma lógica a los órdenes respectivos. Esta tendencia no significa alejamiento del orden real, sino que es el probado medio metódico de acercarse a este orden con toda seguridad. Es decir, es una tendencia plenamente ontológica de las ciencias.

Pero en la cuestión de cómo suceda así está el enigma metafísico de la esfera lógica. Es una cuestión cuya solución sólo puede buscarse en la relación de las categorías de las distintas esferas. Pues los principios de la lógica también tienen carácter categorial. O más exactamente: la cuestión de la validez de las leyes lógicas en la esfera real y de los límites de esta validez tiene la forma exacta de un problema categorial de identidad, y también justamente en lo que respecta a los límites de la identidad dentro de la estructura de las distintas categorías.

### *e)* NUEVA MULTIPLICIDAD DE LAS ESFERAS. LIMITACIÓN DE LA TAREA

En analogía a la discusión de límites llevada a cabo, pueden darse aún varios pasos adelante. En la multiplicidad de las esferas que se hallan bajo categorías parcialmente idénticas cuenta también el mundo interior y puramente subjetivo en cuanto tal, entendido, digamos, como el de los actos, estados, procesos de la vida psíquica real. Se halla en una cierta oposición al mundo de los contenidos objetivamente conformados de la conciencia, que como formaciones gnoseológicas pertenecen sin duda al sujeto, pero sin embargo son esencialmente miembros de una relación trascendente de la que jamás pueden desprenderse.

La esfera de las formaciones específicamente subjetivas es por tanto un mundo más cerrado para sí, que sin duda es también un mundo real y por lo mismo pertenece a la esfera real en general, pero que por su peculiar índole y manera de darse —la percepción interna— ocupa dentro de ella un claro lugar aparte. Vista como esfera de fenómenos, se presenta, pues, "junto" a las esferas del ser, así como "junto" a la esfera lógica y la del conocimiento, como un dominio especial de problemas que ostenta por su parte una conformación categorial propia.

Ahora bien, como entre los actos y los contenidos objetivos de la conciencia existe, en medio de toda la diversidad, una indesconocible conexión continua, también aquí tiene que haber un retorno modificado de ciertas categorías. La tarea de exponerlo, así como de aclarar en él la correspondiente relación de identidad y no identidad en la relación con las restantes esferas, pertenecería a la psicología. Cierto que significaría una trasformación de la psicología desde la raíz; pero no puede desconocerse que la psicología actual está ya en trance de experimentar esta trasformación, desde que ya no le interesan los últimos elementos, sino "figuras" y totalida-

des, o sea aquellas formaciones de índole psíquica que ostentan claramente estructura categorial.

Dadas las incumbencias de una psicología propiamente ontológica, entendida como investigación del ser psíquico, pudiera no ser todavía hoy el momento de acometerla. También llevaría la tarea demasiado lejos dentro del marco de una teoría general de las categorías. Pero no por ello debe olvidarse que en la estructura del mundo real entra justo también el mundo psíquico con su especial estructura categorial. Toda la limitación de la tarea por este lado es, pues, meramente una limitación de la posibilidad de llevarla a cabo.

Qué sería tiene que resultar esta tarea también para el problema de las categorías se divisa fácilmente si se considera que en la estructura del ser psíquico hay una ordenación gradual de las formaciones con contenido que en las regiones inferiores está aún del todo encajada en los complejos de actos, pero que en las superiores se eleva sobre ellos en forma claramente apresable, acercándose a las acabadas formaciones gnoseológicas objetivas y a la estructura lógica. Desde antiguo se ha visto este orden gradual y se lo ha descrito como una superposición de percepción, imaginación, experiencia, saber, teniendo siempre una cierta conciencia de la diversidad categorial (estructural) de estos grados. Éstos son efectivamente muy complejos. Pero sin duda tiene cada uno su aparato categorial especial. Y este aparato se acercaría por arriba a la objetividad y con ello a la vez a la estricta estructura del conocimiento. Tienen patentemente, entonces, que intervenir de un grado a otro nuevas categorías, y categorías cada vez más objetivas.

Por poco que la teoría de las categorías esté hoy en situación de penetrar cabalmente tales relaciones, tiene que tomarlas en consideración, al menos en ciertos grupos de categorías, aunque sólo sea en gracia al problema del conocimiento. Pues ya los datos de la percepción muestran una cierta conformación categorial. Y ésta no desempeña un escaso papel en la estructura del conocimiento humano. No se pierde, precisamente, en los grados superiores, sino que se conserva, dentro de ciertos límites. La sobreconformación no la anula.

De la multitud de tareas que incumben a la teoría de las categorías sólo una parte puede acometerse por el momento: es cosa clara sin necesidad de mayores razones. Son tareas de larga vista, y la experiencia filosófica necesaria para tratarlas sólo puede adquirirse paulatinamente yendo de ensayo en ensayo. Vana empresa sería querer acortar este camino natural y apoderarse ya al primer

asalto de la totalidad de los problemas que aquí se entrecruzan. De antemano sólo puede el análisis categorial tenerlos justamente a la vista al ir aumentando su contenido, para tomarlos también en consideración dondequiera que se ofrezca ocasión de hacerlo.

Pero en el estado actual de la investigación de las categorías no puede afirmarse que las ocasiones de hacerlo se darán por todas partes, ni siquiera que por todas podrán rastrearse. El trabajo que puede ejecutarse a la sazón en el dominio de problemas de las categorías no es, por tal causa, un trabajo parejo en todas partes. Una sinopsis de las esferas[1] como la que se requeriría propiamente aquí —es decir, un estudio comparado de las categorías de acuerdo con sus variedades en las diversas esferas— sólo podrá hacerse en casos aislados y ni siquiera en ellos completamente. Pero esto no significa que este trabaja carecería de valor. No carece de él más que los comienzos imperfectos en cualquier otro dominio de la investigación. Recae sobre él, por el contrario, la no escasa significación de encontrar el camino. Y a la vez cobra con ello algo del singular incentivo del avanzar tanteando en lo desconocido que no se pliega todavía a ningún esquema.

1 De aquello de que se trata con una sinopsis de las esferas, ha dado un ejemplo el análisis modal: *cf. Ontología.* II: *Posibilidad y Efectividad,* en particular la parte III.

## Sección IV

# ERRORES DEL SISTEMATISMO FILOSÓFICO

### Capítulo 15

## EL PREJUICIO DEL POSTULADO DE LA UNIDAD

*a*) El monismo categorial

Además de los yerros propiamente ontológicos y de los gnoseológicos en el problema de las categorías, hay aún una tercera especie de fuentes de error en la manera de concebir las categorías. Concierne menos a la posición o la función atribuida a ellas que a su conjunto global, a su sistema. Por lo tanto, son las cuestiones que aquí se tocan de naturaleza secundaria; pues justo el sistema de las categorías no puede anticiparse, únicamente puede ser el resultado paulatino de aquellas relaciones entre el contenido de las categorías que ha de descubrir el análisis. Pero justamente esta sucesión natural de los problemas es lo que se ha desconocido en la mayoría de los ensayos hechos históricamente. Partiendo de una idea preconcebida de la fábrica del mundo real, se articulaba con arreglo a ella el sistema de las categorías, mucho antes de que diese justificación para ello ninguna investigación.

El más frecuente de los prejuicios de esta especie es el monismo categorial. Casi sin excepción ha partido la investigación de los principios, allí donde al menos se la ha practicado, del supuesto de que el sistema de los principios tiene que culminar en un solo "sumo principio" del que dependan todos los demás. No puede negarse que este supuesto se ocurre fácilmente. Comoquiera que se ataquen las categorías, surge en todas las circunstancias la distinción de principios generales y especiales. Y se impone como decisiva con una cierta compulsividad, justamente porque aún está oculta la efectiva ordenación de las categorías. Así se toma involuntariamente la relación por la de subsunción, envolviendo en ello, sin darse cuenta, el esquema lógico de la pirámide de los conceptos.

Una vez que se ha llegado a tal punto, surge necesariamente la cuestión de cuál sea, pues, el principio que forme la punta de la pirámide. Pero en esta cuestión está la decisión capital tomada ya de antemano: "que" existe en todo caso una punta, es decir, que

tiene que haber un sumo principio de todos los principios. En verdad es esto justamente aquello que era cuestión.

En esta forma contiene ya en su seno el postulado del sumo principio el prejuicio de la conceptualidad —o por lo menos el de un parentesco muy cercano entre las categorías y los conceptos. Pero de ninguna suerte se puede reducirlo a este prejuicio. Tiene otras raíces y también aparece en otra forma, que hace manifestarse de una manera mucho más independiente a la necesidad metafísica de unidad. Latente está ya esta necesidad en la antiquísima cuestión del "principio de todas las cosas", donde el doble sentido de "principio" (ἀρχή, *principium*) determina por anticipado la esencia de la cuestión. No distinto es con la cuestión siempre reiterada de la "primera causa", del "fundamento de todas las cosas", del "fundamento del mundo", así como del "último fin" en las imágenes del mundo expresamente teleológicas. La idea de una evolución universal requiere categóricamente la unidad del origen; un teleologismo universal, la unidad del *telos*. Pero el postulado de la unidad en cuanto tal es en todas partes el mismo. Brota de la convicción no expresada de que en el mundo real sólo puede haber la unidad de un orden universal, si todos los miembros y relaciones parciales dependen de un solo punto.

En muchos sistemas toca el papel del punto de unidad a la Divinidad. No constituye ninguna gran diferencia cómo se tome en detalle el concepto de la Divinidad, si preferentemente de una manera teísta o panteísta. Pero el mismo supuesto está entrañado en el concepto de la "sustancia" única, de lo "Incondicionado", de lo "Absoluto" o bien en el platónico del "principio ahipotético". Plotino formuló el sumo principio precisamente como "lo Uno en sí" expresando en toda forma el verdadero sentido de la tesis: lo Uno en sí está "más allá" de toda diferenciación y multiplicidad. Visto de este lugar, es, según la expresión del Cusano, la justa *coincidentia oppositorum*.

No debe inducir en error el hecho de que las más de las veces se mentara directamente la unidad del mundo y no la unidad de las categorías. Ésta no es ninguna diferencia decisiva justamente en el problema del mundo como un todo. Pues las categorías son con su pluralidad los carriles por donde se mueve la unidad del mundo —y no menos la del conocimiento del mundo. El principio de la unidad del mundo y el de las categorías no forman desde un principio dos diversos problemas, sino uno solo. La forma de la cuestión de la unidad de las categorías es tan sólo la más avanzada y

madura, en cuanto que en ella se reconoce en el problema mismo de la unidad y multiplicidad un problema de los principios.

### *b*) La aporía metafísica del "sumo principio"

Semejante monismo no es de ninguna suerte contradictorio consigo mismo. Pero tampoco comprobable con fenómenos. En todos sus representantes se lo admite simplemente, como si fuese de suyo necesario y evidente. Se sigue ciegamente la necesidad de unidad metodológico-sistemática. Se hipostata un postulado. Plotino tiene el mérito de haberlo expresado claramente. Pues en este punto se halla el verdadero error. Otra cosa sería si condujese hasta un sumo principio de unidad el análisis categorial mismo. Pero no lo hace, en absoluto. Ni tampoco se mienta siquiera semejante cosa en ninguno de los sistemas monistas.

Las más de las veces sucede que justo porque se postula tan inequívocamente el principio que se postula, se lo tiene por ya conocido. El racionalismo y apriorismo categoriales hacen también lo suyo por apoyar este error. Si todas las categorías son cognoscibles, también tiene que ser cognoscible el principio de unidad. Tiene que poder señalarse. Spinoza tenía su sustancia absoluta, Kant su apercepción trascendental, Fichte su Yo absoluto por filosóficamente conocido y probado. En realidad, estaba en los tres casos inferido el principio, e inferido en razón de un postulado. Pero saber del paralogismo no es tan fácil mientras se permanece aferrado a la racionalidad de los principios. Distinto es una vez más en Plotino y el Cusano; éstos saben de la irracionalidad del sumo principio, pero sin embargo creen "saber" de él una cosa: que es "Uno" o que es coincidencia, respectivamente. En el supuesto de la irracionalidad estaría la consecuencia más bien en excluir asimismo semejante saber.

Pero la aporía va más lejos. Puede mostrarse que ya la mera anticipación del principio es imposible sin tener idea de su naturaleza. Si estuviese probado que el reino de las categorías tiene la forma de la pirámide lógica, aún podría discutirse sobre ello. Pero no sabemos por adelantado, en ningún caso, qué forma tiene el reino de las categorías. Sólo tenemos noticia de un sector de él, y es difícil decir si grande o pequeño relativamente al todo. Pero en todo caso es un sector "medio", que contiene preponderantemente categorías de altura media; las categorías supremas y las ínfimas —es decir, las más complejas y las más elementales— son las menos cognoscibles, y las unas justo por causa de su complicada estructura,

las otras justo por causa de su simplicidad. Lo altamente complejo es difícilmente penetrable con la vista, lo simple de suyo no es reducible ya a nada, ni concebible por nada.

Hay, así pues, en el reino de las categorías un límite de racionalidad "superior" y otro "inferior". Lo que se halla entre los dos límites es al menos parcialmente racional. Pero tampoco conocemos este sector suficientemente para poder llegar a ver, por medio de una extrapolación hecha partiendo de él, si prolongado el sistema más allá de uno de los dos límites —o sea, hacia "arriba" o hacia "abajo"—, es convergente o no. Tampoco conocemos dentro de los dos límites un sistema cerrado, sino sólo distintos estratos y grupos de categorías sin una continuidad completa. Y entre los grupos, pero sobre todo entre los estratos, se abren huecos de los que apenas sospechamos, ni en ningún caso podemos conjeturar realmente qué contenido pueda llenarlos. Y aun cuando pudiésemos comprobar dentro de los límites la existencia de una cierta convergencia que rebasara claramente uno de ellos, todavía no sabríamos por ello si más allá del límite se prolongaba o se volvía otra vez divergencia.

No tenemos, pues, ninguna posibilidad de inferir de la estructura del orden en que se nos presentan las categorías cognoscibles la existencia o inexistencia de un sumo principio de unidad. La cuestión tiene que quedar abierta. Y con ella queda abierta la posibilidad de que el sistema no tenga "punta", o dicho positivamente, que desemboque en una pluralidad de elementos independientes.

En el sentido de la simplicidad —o sea, hacia "abajo"—, el último estrato justo apresable presenta una multiplicidad de toda suerte considerable de elementos del todo independientes cuyo número y exactos límites son realmente difíciles de indicar. Pero las categorías de este estrato no tienen en ningún caso el carácter de elementos absolutamente últimos. Presentan, antes bien, claramente los ensamblajes de una estructura, que sin duda no podemos ya resolver, pero que apunta a una multiplicidad elemental contenida ya en ellos mismos. Es una señal de que más allá de este estrato de categorías hay todavía otra capa de elementos categoriales. Pero por ello no puede verse de ninguna manera qué sean a su vez tales elementos, ni qué se halle eventualmente todavía detrás de ellos —otro sistema elemental o una unidad puntual.

### *c)* La unidad tangible de la referencia mutua

Lo que, en cambio, puede verse efectivamente sería tan sólo que dentro del último estrato apresable están todos los miembros condi-

cionados mutuamente entre sí, de forma que en cierto sentido es cada uno de ellos sumo principio de los otros y en otro cada uno dependiente de todos los demás; relación que se confirma en la circunstancia de que únicamente en su relación mutua pueden apresarse y exponerse todos ellos.

Esta situación la señaló el primero Platón en la fase posterior de su evolución. Llamó este fenómeno la "comunidad" o "entretejimiento" de las ideas (κοινωνία, συμπλοκή) y lo refirió de la manera más expresa a los momentos fundamentales más generales del ente. La prueba dada por él era la de que ninguno de estos momentos fundamentales existe por sí solo sin los demás, antes bien cada uno supone e implica los otros. Platón se volvió con esto el que superó el monismo categorial, y por cierto que en oposición a su propia doctrina anterior de la "idea del bien" como un sumo principio. Lo "sumo" en el reino de las ideas no es un "uno", sino una "comunidad", una concomitancia e intersección por todos lados, o sea, un sistema entero de elementos coordinados.

Y aquí se pregunta involuntariamente: ¿es que es posible una pluralidad de sumos principios? ¿No tiene que haber en el carácter de sistema ya unidad? Pero la pregunta encierra ya la mala inteligencia de la situación. Unidad tiene, naturalmente, que haberla. Pues justo orden es ya unidad. Pero en el monismo categorial no se afirmaba la unidad del orden, sino la unidad de un sumo principio único. Esta última, la unidad puntual, es la que no puede mostrarse, ni siquiera sostenerse como postulado, en el reino de las categorías. Pero hay también una unidad de otra especie, la unidad comprensiva, que radica en los elementos mismos como forma de su vinculación, o a la que no están los elementos subordinados como a un principio superior, sino que es inmanente a ellos, estando tan condicionada por su multiplicidad como ésta por ella.

A verlo así, sólo a través de una difícil pugna llega el pensamiento. No en la sola filosofía, también en los más de los dominios especiales de la investigación, hace frente el hábito de pensar en forma monista, de tan viejas raíces. Es instructivo echar una ojeada a estas formas de manifestarse el monismo, rigurosamente paralelas, y a la superación de ellas. En las teorías cósmicas, por ejemplo, siempre se buscó el cuerpo central, materialmente existente, del universo. Se creyó tenerlo en la Tierra, luego en el fuego central (los pitagóricos), más tarde en el Sol (Copérnico), por último en un cuerpo cósmico hipotético, hasta que finalmente mostró el exacto conocimiento de los hechos que no era menester absolutamente ningún cuerpo central, que puede existir igualmente bien sin él un

sistema cósmico. No distinto fue en las viejas teorías biológicas. Se buscó con una cierta compulsividad la unidad del principio vital en el cuerpo; se pretendió ver tal principio en la sangre, en el corazón, en el cerebro, en un alma vital, para acabar viendo que el sistema mismo de los órganos tiene carácter de unidad, y no por obra de un principio central, sino justamente en tanto es ya un sistema de sistemas, en el que existe a su vez un sistema de procesos, funciones y dependencias recíprocas.

El postulado de la unidad puntual es un atavismo humano, subjetivo y racionalista del pensar inmaturo. Únicamente tarde penetra en todos los dominios la idea de que justamente los tipos superiores de la unidad son de una índole del todo distinta: unidad de la totalidad, del orden, del sistema.

Cierto que, en el sistema de las categorías, con tales analogías aún no se ha refutado la existencia de un sumo principio de unidad. Sólo se ha refutado el postulado en cuanto tal, la subrepción del principio antes de todo análisis que llegue al detalle. Pues en el mejor de los casos solamente el análisis podría decidir si cabe o no inferir el principio de unidad. En principio hay que dejar abierta la cuestión. Pero de ninguna manera se ofrece una razón para admitir un principio semejante. Ahora que, más importante que esta crítica negativa, sería la idea positiva de que para la unidad del reino de las categorías y de la fábrica del mundo tampoco es menester, en absoluto, un principio de unidad semejante. Pues únicamente así se pone el peso del problema sobre un lado del todo distinto en la esencia de las categorías, el lado de su vinculación y de su comunidad.

### *d)* La imposibilidad de derivar las categorías

La entera magnitud del extravío que implica el postulado de la unidad categorial únicamente resulta mensurable cuando se une con él la vieja pretensión de la metafísica especulativa, derivar de tal unidad toda la multiplicidad de las categorías y del mundo real mismo. Pues sin duda alguna estaba tal pretensión desde los comienzos detrás de la obstinación del monismo categorial. Sin dificultad puede perseguírsela remontando hasta el neoplatonismo, donde ya tenía la forma de una teoría evolucionista. Lo "absolutamente Uno" de Plotino hace surgir de sí toda multiplicidad —ante todo, pues, la de las ideas; no pudiendo permanecer dentro de sí, "se desborda". Este desbordamiento es lo que se ha traducido con el término de emanación. Los ensayos de los neoplatónicos,

principalmente de Proclo, para apresar más exactamente el proceso de tal surgir, no llegan, ciertamente, a alcanzar lo que quieren. Fueron a parar en una dialéctica de las categorías en que éstas saldrían unas de otras como en una serie sucesiva. Y esto tenía por base la idea de que todas ellas tenían que estar ya "envueltas" en germen en lo "Uno", para poder "desenvolverse" consecuentemente. A la vez se concebía esto como un proceso que el espíritu finito del hombre podía reproducir en la evolución de su pensamiento. Y en esto consistiría el saber del proceso.

El esquema de esta concepción se encuentra históricamente en el fondo dondequiera que se pensó en serio en una deducción unitaria de las categorías. Pero en ninguna parte hizo su aparición con más fuerza que en los sistemas del idealismo alemán. Empezó Reinhold por decir que las categorías tenían que derivarse todas de un principio. En Fichte tomó ya la derivación la forma de una dialéctica que abarcaba la totalidad de la filosofía. Y en Hegel se convirtió la dialéctica en el método uniforme con cuya ayuda recorre el pensamiento la fábrica del mundo desde abajo hasta los más altos grados.

No puede negarse lo grandioso de las pretensiones de que son expresión tales intentos; se presentan tales pretensiones como la realización de las más osadas esperanzas que haya albergado jamás el pensar especulativo. Pero ¿por qué no pudieron sostenerse los sistemas edificados sobre semejante concepción? ¿Por qué se derrumbaron apenas desplegados? Tuvo ello ciertamente más de una razón. Pero en ningún caso fue inocente de ello la dialéctica con la descomunal pretensión de derivarlo todo de un solo punto y fuente —el yo, la razón, lo Absoluto. Quizá estuvo en ella la verdadera razón del derrumbamiento. Pues en ella se menospreciaba una ley que pone un límite a toda derivación.

Puede enunciarse esta ley así: de lo simple, jamás es derivable lo complejo. Si, pues, es la unidad que se toma por base una unidad efectivamente "absoluta", es decir, de suyo simple, no se sigue de ella absolutamente nada. Ya Plotino no estuvo en situación de mostrar cómo procede de lo "Uno" la pluralidad de las ideas; sólo supo afirmar el proceder, sin demostrar cosa alguna. En los idealistas es a la inversa: toman el principio de unidad del que debe seguirse todo (el yo, la razón, lo Absoluto) más bien como un principio de la totalidad, en el que entonces tiene que estar ya contenido el mundo con su multiplicidad. Cierto, el "derivar" en cuanto tal sigue siendo una ilusión, y sólo es ser consecuente el abandonar definitivamente Hegel en la dialéctica el carácter deductivo, describiéndola en cambio como una "experiencia" de orden superior.

En verdad se reconoce de esta manera que la multiplicidad de las categorías cuya serie recorre la dialéctica es justamente una multiplicidad independiente junto a la unidad del punto de partida.

Las categorías no son derivables. Para comprender sus abigarrados constrastes y sus intrincadas relaciones, en las que se funda la fábrica del mundo real, no hay nada que ganar en un sumo principio de unidad, aun cuando pudiera aprehenderse uno.

El error que cometen todos los monismos metafísicos —lo mismo si su dirección es más emanatista-formal o más panteísta-evolucionista o más idealista— es, pues, doble. Primeramente, no puede ni señalarse ni aprehenderse lo "Uno", que se queda en un postulado vacío, y en segundo término, aun cuando pudiera aprehenderse, justamente menos que nunca podría comprenderse, por él, la multiplicidad.

Aplicadas a las categorías, quieren decir las dos tesis anteriores: hasta donde alcanza el conocimiento humano, nada habla en favor de la existencia de un "sumo principio"; y suponiendo que existiese, no se seguiría de él la pluralidad y riqueza de las categorías.

---

## CAPÍTULO 16

## EL PREJUICIO DEL DUALISMO CATEGORIAL

### *a)* LA OPOSICIÓN Y LA PUGNA EN LA FÁBRICA DEL MUNDO

Es mucho menos especulativo, está considerablemente más enraizado en los fenómenos el dualismo categorial —también una concepción unilateral, que puede llegar a desconocer el mundo, pero una concepción más realista y menos tentadora. Pues el dualismo tiene en su seno un correctivo natural, ser filosóficamente insatisfactorio.

Empuja a ir más allá de él. También precede históricamente al monismo. Las más de las formas de aparición de este último son ya intentos de superar dualismos categoriales. La idea de que las últimas determinaciones fundamentales y apresables del ente presentan estructura de oposición es muy vieja. La filosofía de los presocráticos se movió preponderantemente en categorías opuestas: la limitación y lo ilimitado, el ser y el no ser, el nacer y perecer, el movimiento y el reposo, la lucha y la armonía, el odio y el amor, lo lleno y lo vacío —tales principios dominan las más antiguas teorías. El mundo real aparece en ellas polarmente dividido, en

cualquier respecto que se lo considere. Heráclito hizo de ello una especie de ley ontológica, la ley de la pugna o de la "guerra", que es "madre y reina" de todas las cosas. Esta ley, aunque frecuentemente combatida, ha afirmado sin que se notase un cierto dominio hasta los tiempos más recientes.

Es que en ella hay también algo de perfectamente verdadero e inolvidable. Hay en el ente oposiciones categoriales que de ninguna manera pueden negarse. Hay todo un estrato de categorías opuestas que no pueden menos de retornar por todas partes, independientemente de la posición desde la que se contemple el mundo, porque las muestra la estructura misma de los objetos ya en la manera de presentarse. Al pensar filosófico sólo le queda, o desconocerlas, o aprehenderlas y exponerlas.

Mas no en ellas en cuanto tales, ni tampoco en el reconocerlas la teoría, consiste el dualismo categorial. Ya el ser más de una y el estar referidas unas a otras en varias dimensiones, hace que no desaparezca la unidad del conjunto. Al dualismo únicamente se llega allí donde se entresaca y extrema una de estas oposiciones. Pues solamente con esto se hace de ella la única y dominante de todo; y entonces se instaura la división del mundo que parece desgarrar su integridad.

Así ha sucedido con la oposición de la unidad y la pluralidad, así con la de la materia y la forma, de la sustancia y el accidente (el modo), de lo en sí y el fenómeno, del principio y lo *concretum*, del sujeto y el objeto. Igualmente puede contarse aquí el dualismo del bien y el mal; pues no está tomado a una determinada oposición de valores entre sí, sino a la estructura categorial fundamental del reino del valor en general: a la oposición general del valor y el contravalor.

Fuera del últimamente nombrado, que procede de la visión prefilosófica del mundo, el que ha dominado durante más tiempo es el dualismo de la forma y la materia. Ya Aristóteles lo elevó al rango de una especie de canon de la metafísica, y tan sólo los sistemas de la edad moderna han ido expulsándolo lentamente de su posición dominante. En cambio, cayeron estos sistemas en el dualismo no menos cuestionable del sujeto y el objeto. La doctrina de las dos sustancias de Descartes dio a este dualismo la expresión más extremada, por lo demás una expresión rigurosamente categorial, por poco que el par de categorías *cogitatio* y *extensio* nos parezca a los hombres de hoy un par de miembros del mismo valor. Desde entonces han permanecido dominados por él el problema del alma y el cuerpo y el del conocimiento.

Pero también de estos dos dualismos, el aristotélico y el cartesiano, hay que decir que para ciertos dominios de problemas conservan su inalienable significación. Pero justo restringidos a determinados dominios ya no son propiamente dualismos, sino que dejan abierta la perspectiva tanto de una multiplicidad más alta cuanto de una unidad que abarque ésta. Sólo allí donde se pone la imagen entera del mundo unilateralmente bajo la dualidad de un par de categorías, toma la oposición el carácter de la división metafísica del mundo.

La división se siente entonces con razón como insatisfactoria y se busca la unidad. Con ello se cae necesariamente en un monismo tan cuestionable. Más aún, con la mayor frecuencia se intenta sentar éste artificialmente, subordinando uno de los términos de la oposición al otro. Así subordinan las teorías idealistas al sujeto el objeto, las realistas, a la inversa, el sujeto al objeto. Ni unas ni otras van lejos con su tesis. Pues derivar no se deja ni de la conciencia el mundo de los objetos, ni de éste aquélla.

Tampoco pudieron lograrse los intentos de reducir la materia a la forma o la forma a la materia. Las oposiciones categoriales primitivas son fundamentalmente irreducibles. Ni tampoco es menester la reducción. Pues el mundo del ente no se agota, por lo demás, en ninguna de estas oposiciones, no corriendo, pues, peligro de quedar dividido por ellas. Incluso en medio del dominio de las oposiciones por todos lados, puede perfectamente todo pasar a ser todo sin solución de continuidad. Tan sólo cuando se subordinan artificialmente a una de ellas las demás, extendiéndola así a la totalidad del mundo, se incurre con ello en el yerro del traspaso de límites (*cf.* cap. 7). Por lo tanto, con la crítica de este yerro están despachados a la vez todos los dualismos categoriales.

### *b)* El dualismo interno a la concepción misma de los principios

Una posición especial es la que ocupa, sin embargo, el dualismo del principio y lo *concretum*. Concierne a la esencia misma de las categorías en su relación con el conjunto del ente del que son los principios. Puede llamárselo el dualismo interno a la concepción de los principios en general.

Surge con la simple distinción del principio y lo *concretum* respectivo, y si desde el comienzo no se toman con la crítica medidas de seguridad contra él, más tarde ya no se llega a librarse de él. Así le sucedió en los tiempos antiguos al primer gran intento de esta especie, a la teoría platónica de las ideas. Aun prescindiendo en

ella del peligro del *chorismós* propiamente tal, es decir, aun no entendiendo la distinción del reino de las ideas respecto de las cosas como un estar "separado" de éstas por un abismo, siempre subsiste la nuda división del mundo en dos reinos ónticamente diversos, una duplicación del mundo que pasa a través de todos los dominios. Este dualismo afecta a todas las teorías metafísicas que ponen a un lado las puras formas, universales o principios concebidos como sea y al otro lado el mundo de las cosas reales.

Este dualismo amenaza al sentido mismo de la teoría de las categorías y con éste también al de la ontología. Induce una y otra vez a opinar que no se trata, en absoluto, del ente cuando se trata de las categorías. Y de hecho se encuentra esta opinión no raramente como una objeción. Pero naturalmente no puede hacerse que por arte de birlibirloque se enfrenten las categorías al mundo como si fuesen un segundo ente junto al mundo ente. Aquí se está ante una mala inteligencia capital. A la que no se puede hacer frente con una mera teoría de la participación. Pues no consiste en el *chorismós*.

De hecho sólo se puede entender erróneamente como división el enfrentamiento del principio y lo *concretum* cuando se desconoce de raíz esta relación. La idea de la división resulta fácilmente envuelta dondequiera que se entienden las categorías como esencias, formas o, sobre todo, conceptos. Pero ya se mostró en toda la línea que justo allí donde se las entiende así, no se las entiende como lo que en sí son, como principios. La esencia del "principio" en cuanto tal consiste en que por sí solo no es absolutamente nada, sino que todo lo que él es efectivamente, lo es "para" su *concretum*. O también que un principio sólo existe como lo que con carácter de tal existe en lo *concretum*.

Los principios no forman, por consiguiente, jamás ni absolutamente en ninguna circunstancia un segundo mundo junto al mundo de las cosas, sucesos y casos singulares. No son un cosmos por encima del cosmos, sino un cosmos dentro del cosmos. Y el sentido de la predeterminación que ejercen sobre lo *concretum* es el de leyes que no existen en ninguna parte más que allí donde hay casos concretos. Esto no resulta contrarrestado por el hecho de que las categorías no se agoten en las leyes, sino que encierren caracteres de sustrato; pues justo estos caracteres de sustrato están sometidos a la misma relación, de estar dentro del mundo. El carácter fundamental de todo ser categorial es su inmanencia al mundo.

Un cierto apoyo se le presta al prejuicio de la dualidad con la terminología filosófica misma, al hablar justo de un "reino" de las

categorías. Esto suena siempre de nuevo a una esfera propia, a la manera como se entendía en otros tiempos la esfera de las ideas. Por desgracia no pueden evitarse del todo expresiones de esta índole, porque también resulta necesario tomar juntamente las categorías; y tomadas así, no son naturalmente idénticas al mundo tomado en junto como un todo, sino que sólo son la armazón de éste, su cabal estructura. Del todo no puede, pues, evitarse la falsa apariencia. Pero tanto más se trata de estar en guardia contra ella.

### c) La absorción de las categorías en lo "concretum"

La relación de las categorías con lo *concretum* es en el fondo muy simple. Tan sólo la tradición de la metafísica de los universales ha enturbiado la comprensión de ella. En pequeño se la encuentra en muchos dominios especiales, por ejemplo, en la ciencia exacta de la naturaleza. También ésta se las ha en cierto sentido con dos clases de regiones de objetos: con la naturaleza, por un lado, y con las leyes de la naturaleza, por otro lado. Pero a nadie le pasará aquí ligeramente por las mientes ver en ello una separación, es decir, tener por doble el objeto de la ciencia natural. Esta ciencia es, antes bien, de tal índole, que al ser ciencia de las leyes es a la vez ciencia de los procesos reales. Y esto tiene en su objeto su razón de ser. Pues las leyes mismas no son nada más que las leyes de los procesos. No las hay, en absoluto, fuera de las relaciones y los procesos reales. Sólo la ciencia las destaca, y tampoco para separarlas, sino únicamente para apresar en ellas de una manera adecuada lo general de los casos reales mismos. Quien sienta esto como aislamiento, abstracción, alejamiento de lo real, no tiene idea alguna del sentido de la ciencia.

En el caso de la ciencia natural es la mala inteligencia tan llamativa, que no sucumbirá fácilmente a ella ninguna persona inteligente; con lo que tampoco quiere ciertamente decirse que haya tan escasos no inteligentes. Pero en filosofía no es tan fácil hacerse dueño y señor del prejuicio. Se ha contraído ya el hábito de considerar los principios como formaciones existentes por sí y las teorías le han prestado reiteradamente apoyo. Además trata aquí de ellos una ciencia especial. Y finalmente, en el caso de leyes muy generales y fundamentales es siempre fácil verlas desprendidas de su *concretum* y tomarlas para sí; la distancia de contenido, la oposición de lo más general y lo individual llevada al extremo, traen consigo la ilusión. Esta ilusión no puede suprimirse del todo ni siquiera donde se la ve. Lo más general está sin duda exactamente tan contenido

como lo menos general "dentro" de lo individual mismo y sólo dentro de esto; pero una vez aprehendido en cuanto tal, siempre parece enfrentarse a lo individual.

La más radical superación de este dualismo interno que afecta a la concepción misma de las categorías seguiría siendo la vieja superación llevada a cabo por Platón en su fase posterior *(Sofista* y *Parménides).* No se agota en la abolición del *chorismós* (cap. 6 *a*); arranca también la raíz de la distinción en que descansaba el dualismo. Las ideas y las cosas vuelven a ser "una" esfera y sólo queda la oposición en la gradación de altura de lo general y lo singular; oposición compensada por la transición continua del descenso en la progresiva "participación de unas ideas en otras".

Pero no puede desconocerse que esta superación da más allá del blanco. En justicia sólo debía abolir la división y separación de las esferas, no la oposición misma. La distinción del principio y lo concreto necesitaba subsistir; pero es dudoso si se le da satisfacción resolviéndola en una mera "diferencia de altura". La exageración de la continuidad y de la transición depende aquí —como también con tanta frecuencia en otras partes— de la superficialidad de un esquema en el fondo meramente lógico que no responde a la verdadera naturaleza de la construcción categorial del mundo real. Este esquema —es el de la combinatoria tan discutida posteriormente— se ajusta muy bien a un mundo de ideas que desciende hasta lo concreto, o sea, al ser ideal entendido en el sentido más amplio, pero no a la efectividad real, articulada modalmente en una forma del todo distinta.

El punto de vista más sencillo y más ajustado es de todo punto el antes indicado de la idea de ley. También él es sólo una analogía, pues que las categorías no se agotan en las leyes. Pero es en este caso, sin embargo, la mejor analogía. Pues en aquel punto que es el único que aquí interesa acierta con la relación entre la categoría y lo *concretum* mucho más exactamente que el esquema de la combinatoria; este punto es la forma de estar contenidas las categorías en su *concretum.* Así como las leyes naturales sólo tienen existencia en los procesos reales de la naturaleza y fuera de ellos no son nada, así también las categorías de lo real sólo tienen existencia como relaciones estructurales internas al mundo real mismo y no son nada ente por sí en ninguna forma más allá de lo real.

Más no alcanza ciertamente tampoco esta analogía. No debe tomársela por un esquema universal ni hacerse de ella un dogma. Una relación parcial puede sin duda hacer una indicación acerca de cómo haya que entender la relación fundamental, por lo demás inasi-

ble. Pero no puede igualar a ésta pura y simplemente. Para las últimas relaciones fundamentales no hay analogía rigurosa, ni imagen, concepto o comparación justa. Es necesario intentar comprenderlas por sí mismas en el curso progresivo del análisis.

---

## CAPÍTULO 17

## EL PREJUICIO DEL POSTULADO DE LA ARMONÍA

### *a)* LAS ANTINOMÍAS Y LA PUGNA REAL

Una vez que se es dueño y señor del monismo y dualismo categoriales, aún no se ha superado en todo respecto el esquematismo de la unidad. Justamente el puente tendido entre los opuestos trae consigo un nuevo esquema de unidad —no en la forma del "sumo principio", pero sí en la forma de la compensación forzosa, del postulado de la armonía.

Heráclito, que puso a la cabeza los contrarios más rudamente que nadie, se adelantó también con la idea de su resolución sin residuo en la "más hermosa armonía", que impera "oculta" en la pugna de aquéllos y es "más fuerte" que la parcial y perecedera armonía "patente". En aquella armonía del todo coexisten sin menoscabarse ni anularse todos los contrarios, no en coincidencia, sin duda, pero sí en forma de compensación. Se contrapesan unos a otros. "La armonía es la de las tensiones opuestas, como la del arco y la de la lira."

Este principio de armonía se impuso poderosamente en los tiempos posteriores. Reina casi dondequiera que no fingen soluciones más simples el monismo o el dualismo categoriales. Reina las más de las veces también allí donde se abren paso dualidades de más peso, como la del bien y el mal. La teodicea de los estoicos se aferró a la armonía cósmica del *logos*. Con ello se tornó ejemplar para todos los intentos posteriores de justificar el mal bajo el punto de vista del bien. Y exactamente así se hace con las demás oposiciones; si no hay ninguna unidad puntual que quepa señalar, tiene que existir una unidad de la armonía. No pueden quedar contradicciones; y donde existen, tienen a su vez que anularse. La anulación se busca siempre, con toda consecuencia, en la inserción en mayores órdenes de cosas.

A primera vista no es visible que también en ello puede haber una peligrosa simplificación de la situación. Desde la aparición de la idea de las antinomías en Zenón el Viejo se llamó, empero, la aten-

ción sobre el caso. En la esencia de la antinomía entra el invertir la cuestión: ¿dónde tenemos, pues, la concordancia —digamos en fenómenos tales como el movimiento, la pluralidad, la espacialidad? Lo dado no es, por lo pronto, ella, sino una múltiple pugna, una coexistencia de lo contradictorio. Esta idea es algo indigno de fe para el pensar lógico; contradice a su principio fundamental, al principio de contradicción. Justo éste declara imposible lo contradictorio.

El postulado de la armonía es una salida cómoda; sumaria. La incómoda, intranquilizadora idea de las antinomías sólo lentamente pudo imponerse en contra de él. La dialéctica antigua no estaba a la altura de la tarea; sólo vio escapatorias escépticas o dogmáticas, pero no ninguna manera de hacer valer positivamente la idea. También las grandiosas antinomías de Platón en el *Parménides* se alzan solitarias y quedaron sin labrar. Desde Plotino hasta el Cusano se buscó la solución de toda pugna (donde se la veía) en un principio trascendente, pero cuya naturaleza no se sabía indicar más precisamente. Únicamente en Kant se hace a las antinomías plena justicia, y se les hace precisamente como cuestiones fundamentales del mundo real en su totalidad, o dicho ontológicamente, como cuestiones categoriales fundamentales. Pues el que Kant no diera valor de categorías a oposiciones como las que se tocan aquí (concordancia y pugna, parte y todo y otras) no se debió a razones de contenido, sino sólo a encontrarlas anfibológicas; pero esto sólo es el reverso de las antinomías.

De todas suertes, también a Kant le preocupa todavía demasiado la "solución" de las antinomías, es decir, el superar la pugna real. De esta manera tampoco él puede propiamente hacerlas valer. Según él, se trata de "antinomías de la razón": no la cosa —es decir, el mundo— es de suyo pugnante, sino que por no estar a la altura de él, cae la razón en pugna consigo misma. Por eso son así las tesis como las antítesis necesarias bajo el punto de vista de la razón. Sobre esta base podía Kant tomar las antinomías ciertamente en serio; pero a la vez que se perdía el carácter de la pugna real. Y las soluciones que da Kant no están a la misma altura que el planteamiento del problema. Son soluciones especulativo-idealistas que surgen y sucumben con la metafísica de la conciencia trascendental así como de la oposición de la cosa en sí y el fenómeno.

*b)* VERDADERAS Y FALSAS ANTINOMÍAS. KANT Y LA DIALÉCTICA HEGELIANA

Hasta donde haya aquí todavía un error, tiene que buscarse aún más profundamente en los supuestos. ¿Es real y verdaderamente tan seguro que tienen que resolverse todas las antinomías? ¿No es la exigencia de la *ratio*, de que tienen que anularse todas las contradicciones, y con ella la radical tendencia a no reconocer en absoluto por anticipado la pugna, a la postre ella misma un prejuicio? ¿No puede una antinomía tener derecho a existir justamente en cuanto tal, aunque no se resuelva? ¿Es verdad que aniquilaría la cosa a la que afectase?

Zenón hizo justicia a las paradojas del movimiento, pero en cambio rechazó el movimiento mismo. A sus ojos desgarraba y aniquilaba la interna contradicción el ser del movimiento, y lo hacía en la más profunda oposición al fenómeno, que en cuanto tal no podía él negar. Análogamente procedió Kant en las "antinomías matemáticas"; rechazó la tesis y la antítesis a la vez, también él en la más fatal contradicción a un fenómeno. Sus "antinomías dinámicas", en cambio, las resolvió, en favor de la tesis. Pero con esto las aniquiló a ellas mismas. Pues declaró a la pugna una pura apariencia trascendental.

¿No hay un tercer camino? ¿Es forzoso que cuanta antinomía surja conduzca, o a la anulación de sí misma, o a la anulación de la cosa (o del fenómeno)? ¿Qué derecho tenemos realmente a abandonar la cosa misma tal cual se presenta —es decir, la cosa con su peculiar estructura antinómica— a la vez que la posibilidad de concebirla? ¿Qué pasaría si por caso constituyese la antinomía justamente la íntima esencia de la cosa, es decir, si la antinomía fuese real? Entonces no podría menos de ser por anticipado una empresa imposible todo intento filosófico de resolverla. Y no sólo imposible, sino también de una tendencia falsa, una empresa radicalmente errada, que entendería mal el sentido mismo de la antinomía. La resolución acarrearía justo la desaparición de la antinomía. Pero si la antinomía misma es real en la cosa —por ejemplo, en el mundo como un todo—, su desaparición del pensar la cosa es una ilusión del pensar, un truco de la teoría.

La presunta solución no es entonces nada más que el desconocimiento de la insolubilidad. Nada ha impedido tanto ver la cosa de esta manera, en sí sencilla, como el racionalismo de la filosofía moderna. Se consideró el principio de contradicción como una ley de la razón, y por lo mismo como una ley del mundo. Pero este prin-

cipio niega la realidad de la contradicción. Cierto, se han hecho valer muchas clases de dudas contra el principio de contradicción. No han podido sostenerse frente al imperio de la razón. Hegel fue el primero que abrió aquí el camino.

Hegel toma la contradicción misma, donde y como la encuentra, por real. Es la abolición del "principio de contradicción". Según Hegel, tiene en sí todo ente la contradicción, todo es en cierto sentido también lo contrario de sí mismo. Por eso consiste su dialéctica esencialmente en rastrear por todas partes lo antinómico oculto. Esta dialéctica ha descubierto una multitud de antinomías que ni imaginado se había la vieja ontología. Pero también avanzó por encima de estas antinomías hacia síntesis siempre nuevas en las que se resolvía la pugna. Con ello ha hecho otra vez dudosas sus propias conquistas.

Pues justamente el pensar de Hegel se halla del todo sometido al postulado de la armonía. Hegel admite la contradicción en el ser tan sólo para a su vez y tanto más seguramente "levantarla". Su dialéctica es una sola gran cadena de soluciones dadas a contradicciones descubiertas. Este constante triunfo de la razón sobre la contradicción es bien a propósito para despertar los mayores reparos. Es como si se hiciese aún mucha menos justicia a la seriedad de las antinomías. Sin duda que especulativamente pueden construirse síntesis sobre toda antítesis. Pero síntesis construidas ¿son soluciones? Y si lo son, ¿no aniquilan justo las antinomías?

Sin embargo, tampoco esto es lo último de la dialéctica hegeliana. Justamente cuando se toma en serio el anterior reparo, presenta ella otra faz. En efecto, las síntesis hegelianas no son, bien miradas, soluciones de la contradicción, sino sólo "levantamientos" en sentido dialéctico. La tesis y la antítesis persisten ambas en el interior de la síntesis. Resultan retenidas, justamente, retornando en nueva y nueva forma dentro de las síntesis superiores. Cierto que con ello descienden al nivel de momentos subordinados, pero a la vez que en su "levantamiento" quedan conservadas. No es, pues, la tarea de la síntesis "resolver" las antítesis, sino más bien mostrar la coexistencia de lo contrapuesto en la formación superior. La pugna pervive sin quebranto. Va en serio con su realidad.

Si se quiere apropiarse la gran doctrina de la lógica hegeliana, sin sucumbir a su cuestionable sistematización, no basta llegar a ver claro que a pesar de toda su tendencia armónica, encierra en el fondo la superación del postulado de la armonía categorial. Tampoco basta rechazar como falsa la idea tradicional de que tendrían que ser solubles todas las antinomías, concediendo por caso que pudiera

haberlas también insolubles. Es necesario, antes bien, dejar a la zaga incluso la dialéctica hegeliana, para sacar la consecuencia únicamente a cierta distancia de ella.

Esta consecuencia resulta, en rigor, mucho más simple de lo que haría presumir el complicado juego de las antítesis hegelianas. Se trata de llegar a ver con radical claridad una cosa: lo que puede resolverse no era, por anticipado, una verdadera antinomía; en ello no era la contradicción una contradicción íntima, con raíces. En verdad, una contradicción que puede suprimirse no existe, absolutamente, en la cosa. Sólo existía en apariencia, sólo existía quizá sobre la base del planteo deficiente de un problema o de un supuesto erróneo. Sobre tal base puede ser la apariencia perfectamente necesaria. Puede ser también insuperable para nosotros, como la "apariencia trascendental" de Kant, a saber, cuando no tenemos posibilidad alguna de retroceder por detrás del supuesto hecho. Pero dondequiera y comoquiera que podamos ir más allá del supuesto, tiene aquélla que caer a la vez que éste.

Pero la contradicción no existía entonces en la cosa misma, sino sólo en una inadecuada manera de tomarla. Hay sin duda innumerables antinomías falsas, que tienen su justificación en determinados estadios de los problemas, pero que tienen que desaparecer al avanzar el conocimiento. Entre ellas pueden contarse hoy las antinomías de Zenón. También de las antinomías hegelianas pertenece quizá la mayor parte a esta clase. Restan bastantes otras que no pueden resolverse. Sólo la arraigada en la cosa misma es una verdadera antinomía. Una verdadera antinomía nunca ha sido aún resuelta, sea lo que sea lo que den como solución las teorías. Tratándose de una verdadera antinomía, es ya la pretensión de hacerla soluble ignorancia de la cuestión.

### c) Sentido de las antinomías insolubles. Megalomanía de la razón

No hay tantas verdaderas antinomías como se podría pensar bajo la impresión de la lógica hegeliana. Pero hay bastantes para que desempeñen un considerable papel. Las antinomías kantianas han permanecido insolutas; entre las hegelianas seguiría lo mismo siendo válido de muchas. Las aporías de Zenón han podido sin duda resolverse en la forma en que él las presentó; pero han surgido otras que estaban detrás y que no se dejan dominar tan fácilmente. Es lo grande de Zenón no haber sido accesible en el punto decisivo —el de la contradicción surgente— a ningún compromiso. Asimis-

mo es lo grande de Hegel no embotar ni torcer las contradicciones, sino destacarlas y "aguzarlas" conscientemente, para obtener precisamente de su envergadura la verdadera medida del objeto.

¿Son las antinomías insolubles algo sin sentido? No hay duda de que así lo ha pensado la gran mayoría de los pensadores. Y sin embargo ¿no es palmario que justo ello es un prejuicio racionalista? Del todo al contrario puede mostrarse que solamente así, como insolubles, tienen sentido las antinomías. Sin sentido es, por el contrario, el concepto de "antinomía soluble", un hierro de madera; tan sólo no se advierte así porque no se llega a darse cuenta de lo que propiamente se quiere decir con él. Si una antinomía revela ser soluble, revela que no era una antinomía. Éste es un estado de cosas evidente de suyo, una vez que se lo ha visto bien. No haberlo visto bien es la raíz profunda del postulado de la armonía.

Detrás está ciertamente algo todavía más general: el prejuicio, no fundado en nada, que tiene la razón humana —por decirlo así, su megalomanía— de que sólo existen legítimamente los problemas que ella puede resolver. No es fácil llegar a ver que no es así. Conquista tardía es el saber que hay, antes bien, en todos los dominios problemas que son insolubles, pero que no por esta causa pueden rechazarse, pues no hay quien los eche del mundo. No "hace" la razón los problemas; éstos le son propuestos, y se lo son por ser el mundo tal cual es. La razón sólo puede reconocerlos o desconocerlos como tales, pero no alterarlos. Todas las auténticas cuestiones metafísicas contienen restos de problemas insolubles. ¿Por qué habría de ser de otra suerte justamente con una forma especial de cuestiones metafísicas, las antinomías? La situación es más bien la inversa: la antinomía en cuanto tal es aquella forma de problema en que la insolubilidad misma es ya expresa y está, por decirlo así, hecha visible. Pues justo visible es en ella la marcha opuesta de lo pugnante, ya que no puede rechazarse ninguno de los lados de la antítesis.

En vista de semejante forma de problema es *a priori* evidente que ninguna solución puede ser en el caso sino una seudo-solución. Sólo puede tener validez dentro de una determinada posición. Y esto significa que no puede tener filosóficamente en absoluto ninguna validez.

Semejantes soluciones quieren forzar a lo discrepante a la armonía; no se preguntan si lo discrepante, en cuanto tal, ha menester de la armonía, ni si es siquiera capaz de ella. La humana comprensión tiene la forma de la unidad y la concordancia; de donde su tendencia a hacer concorde todo lo pugnante, forzándolo a someterse al principio de contradicción, cueste lo que cueste. Esta demasiado humana

teleología de la comprensión es una cuenta que nunca puede salir; mide las leyes del mundo por sus fines de simplificación. La incapacidad de la razón para aceptar lo que no cabe en ella es su certificado de pobreza.

Lo que de lo anterior se sigue para las categorías es ahora fácil de ver. Todas las antinomías que aparecen en lo *concretum* son en el fondo puros problemas categoriales. Entrañada en todos ellos está la pugna de unos principios contra otros. La pugna es natural, pues, del ser categorial mismo. Sólo por esto es insuperable en lo *concretum*. El ajuste de las categorías entre sí no se ajusta al postulado de la armonía. Por lo mismo no puede comprenderse bajo su punto de vista, como tampoco bajo el del postulado de la unidad.

Hay en la fábrica del mundo real oposiciones categoriales que puramente por sí desembocan en una pugna. De esta circunstancia hay que dar cuenta, dondequiera que se la enfrente, aun a riesgo de no poder concebir aquello de que se dé cuenta. Este riesgo es el menor y el dar cuenta siempre lo mejor. El abrir con ello la puerta a los dualismos parciales querrá decir poco. Tales dualismos se presentan sin más insertos en grandes multiplicidades categoriales en las que desaparecen como momentos subordinados. La unidad del todo no está amenazada por ellos, sólo con que se mantenga el panorama total lo bastante abierto para abarcar la envergadura de toda pugna.

### *d)* La unidad del mundo y el sistema natural de las categorías

No necesita temerse el caer de esta manera en un pluralismo sin orillas que no podría menos de desgarrar la unidad del mundo en puros aspectos parciales. La pluralidad de las categorías no tiene nada que ver con el pluralismo. Es una cosa comprensible de suyo, pues no es nada más que la expresión categorial de la multiplicidad de formas que intervienen en la fábrica del mundo.

No tenemos ninguna razón para estar inquietos por la necesidad de que haya también un tipo de unidad del mundo y por consiguiente asimismo un tipo tal del sistema de las categorías. La unidad en el sentido de la totalidad y del orden de cosas es para nosotros cierta. Ya el orden universal de los fenómenos y los problemas da testimonio de ella. Pero anticiparla en la forma de cualquier postulado categorial determinado es petulancia. No necesita tener la forma ni de un sumo principio, ni la de la falta de contradicción, pero tampoco la de una sola oposición que vaya a través de todos los dominios. Pues también los dualismos son postulados de unidad

disfrazados. Lo contradictorio supone necesariamente, en efecto, la unidad del *genus*.

No debe imponerse al reino de las categorías ningún tipo de unidad que no resulte de él mismo en el análisis de las categorías. Construir unidades es fácil; sacarlas de allí donde están es mucho más difícil. Los edificios sistemáticos de la metafísica han construido sin cesar tipos de unidad y según el construido conformado luego la imagen del mundo. Pero siempre surgieron a la larga o a la corta contradicciones contra algún dominio de fenómenos que no se había tomado en consideración. En semejante conflicto sucumbe necesariamente la construcción.

Hay que ir por el camino inverso, hay únicamente que arrancar la unidad al ente tomándolo en su multiplicidad categorial. Es imposible saber por adelantado cómo está constituida tal multiplicidad. Con seguridad no se ajusta a ella ninguno de los esquemas simples de unidad que se ofrecen por todas partes al pensamiento, imponiéndose, por decirlo así, *a priori*. No hay ningún *a priori* más peligroso que éste, ninguno que tenga menos perspectiva de gozar de validez objetiva.

La efectiva unidad del mundo y de su sistema de categorías puede ser en el mejor de los casos el resultado de las íntimas leyes estructurales que dominan la fábrica del mundo real y que no pueden menos de descubrirse si se sigue el hilo conductor de las conexiones entre las categorías. Tan sólo no debe imaginarse este descubrirlas como una pronta visión intuitiva. Tiene que recorrer el largo camino del análisis categorial, que no puede acortarse al propio arbitrio. Mas apenas podrá dudarse de que un avanzar siguiendo tal hilo conductor conduce hasta la unidad de un sistema —hasta el sistema natural del ente, expresado en un sistema igualmente natural de categorías. Pero esto no tiene nada que ver con la unidad puntual de un principio, ni tampoco con una oposición o una concordancia dominante. Fuera de esto, se distingue un sistema semejante de todos los sistemas construidos en que no puede indicarse por adelantado. No hay más remedio que arrancarlo al mundo tal cual es. Pues lo que interesa es el "cómo" del sistema, su íntima articulación. Y ésta no puede anticiparse.

También hay que evitar, es cierto, el error inverso. No debe hacerse de esta situación, con un precipitado agudizarla en forma agnóstica, un irracionalismo. No se ocurre ninguna razón para tener por incognoscible el sistema natural de la fábrica del mundo real. Todo lo contrario, desde cada estadio de los problemas de la investigación de las categorías se da un cierto acceso al tipo de unidad y de

sistema del todo, y al avanzar la investigación se hace este acceso necesariamente cada vez más ancho.

De que así es, da testimonio justamente el estadio actual de la investigación. El panorama que podemos obtener es perfectamente suficiente, a pesar de sus lagunas, para hacer apresables todo un conjunto de leyes del orden categorial. Y en estas leyes hay ya la indicación de la dirección en que hay que buscar la estructura de unidad de la multiplicidad. De tales leyes habrá de tratar (en la parte III) una investigación especial.

## Segunda Parte

# *TEORÍA DE LAS CATEGORÍAS FUNDAMENTALES*

## Sección I

# LOS ESTRATOS DE LO REAL Y LAS ESFERAS

### Capítulo 18

## LA ESFERA DEL CONOCIMIENTO Y SUS GRADOS

*a)* La realidad y el conocimiento

La serie de las cuestiones previas, antes de que quepa acercarse al grupo de las categorías más generales, todavía no está cerrada. Hasta aquí sólo se trataron aquellas que hicieron necesaria una crítica radical de ideas vigentes o con repercusión todavía en nuestro tiempo. Pero además de tales cuestiones las hay aún que sólo después de despachadas las anteriores entran en escena: cuestiones, pues, que están ya más cerca del estudio de los contenidos y que conciernen al plan de la tarea total. Dada la magnitud del campo de problemas, tienen el mayor valor así la especificación de la tarea como las indicaciones resultantes de ella. Es necesario, pues, tratar de obtenerlas lo primero de todo.

Cuando se sacan las consecuencias de la investigación crítica, se enfrentan ante todo dos principios de división heterogéneos, que conciernen ambos a la totalidad de la multiplicidad categorial dentro de la unidad del mundo. El uno es el de las esferas de lo dado y de los fenómenos; el otro, el de los estratos o grados de lo real. Ambos han surgido ya varias veces, pues ambos tienen sus raíces en la muy ramificada región de problemas que se recorrió en la discusión crítica. La cuestión es ahora cómo se las han mutuamente estas dos ordenaciones. Pues tiene que haber alguna relación de fondo entre ellas. De otra forma no podrían referirse ambas a una misma multiplicidad categorial y a través de ésta a una y la misma fábrica del mundo real.

El punto de partida de esta última investigación previa puede tomarse sin reparo a la posición ontológica de la esfera del conocimiento, aunque sea una esfera secundaria. Pues es aquella en que se comprimen las formas de darse todo y en cuyo suelo entran en juego. También se hace ya intervenir la diferencia más importante entre las esferas cuando se parte del problema del conocimiento. Éste tiene su raíz en el insuperable frente a frente del sujeto y el objeto, únicamente por el cual resulta posible una relación de cono-

cimiento. Pero justo este estar frente a frente no es ontológicamente en absoluto nada fundamental. Pues el ser objeto no es una característica del ente; el ente es supraobjetivo. Además no es de ninguna suerte el solo objeto del conocimiento un ente, sino exactamente en la misma medida también el sujeto. Ambos existen también de igual manera en sí. Y encima es su ser, mientras se trata del conocimiento real, de igual tipo de realidad. Son un sujeto real y un objeto real.

La relación de conocimiento no es una relación óntica fundamental. No divide el ente en un mundo del sujeto y otro del objeto. Deja estar a los dos sobre igual base de ser, pues que los sujetos mismos son por su parte objetos de posible conocimiento. El mundo uno de lo real es el de las cosas y las personas. El cognoscente y lo conocido tienen la misma efectividad real, temporalidad, caducidad, individualidad. El sujeto cognoscente sólo tiene una ventaja de contenido en su ser, la de que representa —o como dice una vieja imagen, "refleja"— dentro de sí la totalidad del orden real (incluso a sí mismo) por segunda vez.

Conceptos e imágenes no tienen todos sin duda aquí el mismo alcance. Pero dicen unánimes tanto como esto: la conciencia cognoscente del mundo es la reiteración de sí misma y de todas las cosas en la imaginación, en el pensamiento, en la opinión y en el juicio declarado. Sólo es sin duda la reiteración de un sector del contenido y ni siquiera de éste sino aproximada, pero es una forma de reiteración: un segundo mundo como representación del primero en el sujeto, pero no al lado del primero, sino dentro de él. Pues el sujeto está contenido también por el primero. La relación entre la representación y el objeto es una de las muchas relaciones que unen al ente sujeto con otros entes; como que el conocimiento sólo es un caso especial de los actos trascendentes (de vivir algo, experimentar algo, querer, obrar, etc.), y de ninguna suerte el privilegiado o fundamental entre ellos.

Así, pues, no se halla la esfera del conocimiento —vista por el lado de su contenido, como la representación del mundo propia del sujeto— de ninguna suerte frente a la esfera de lo real, sino que está incluida en ésta como una esfera parcial. Tampoco tiene el mismo valor que la esfera real, no formando el otro miembro de una correlación perfectamente equilibrada, como han enseñado reiteradamente las teorías correlativistas, sino que permanece subordinado a la esfera real. La relación de conocimiento entera es una relación parcial del ente. Así por lo menos es en el orden óntico y fundamental.

En el orden del darse todo es otro el espectáculo. Dado está todo al sujeto cognoscente por lo pronto en la forma del contenido de conocimiento, aunque el sujeto, ingenuamente, no sepa de esta forma en cuanto tal y tan sólo le adoctrine acerca de ella la instauración de la reflexión gnoseológica. La esfera del conocimiento está, pues, justamente situada por delante para la reflexión ontológica y sólo a través de ella cala el pensamiento hasta lo ente en sí. En esto estriba la razón por la que la esfera del conocimiento, aunque ontológicamente secundaria y condicionada por todos lados, sea como región del darse todo la inmediata también en el problema de las categorías. Por esto ha menester de una consideración especial, no por ella misma, sino por la aprehensión de lo real. Conocer es justo aprehender.

### *b)* La división de la esfera del conocimiento. Distinciones tradicionales

Por otra parte tampoco es el conocimiento un todo cuyo múltiple contenido fuese de suyo homogéneo. Está graduado de varias formas; y desde antiguo se ha visto que sus grados pueden presentar una oposición suficiente para entrar en conflicto unos con otros. Pero sólo lentamente y en lucha constante con interpretaciones precipitadas va triunfando la evidencia de que también la oposición de estos grados descansa en una diversidad de la estructura categorial.

En Aristóteles está ya claramente expuesta una gradación semejante de la marcha del conocimiento: percepción, memoria, experiencia y saber. Esta gradación mostraría cómo partiendo de elementos relativamente simples de lo dado, y pasando por la intervención de funciones superiores (en lo esencial, de unión), se desarrolla el verdadero saber de la cosa, que ya tiene un ingrediente de control de sí mismo y puede pretender poseer la verdad. Esta gradación se hizo pronto tradición filosófica y ha seguido siendo la norma para la mayoría de las teorías posteriores. Históricamente se halla detrás de ella la anterior articulación en los dos grados de la percepción sensible y la intuición intelectual (αἴσθησις y νόησις) que se había desarrollado en la presocrática. Ésta responde a la más antigua reflexión gnoseológica, que dice que la percepción sola no adoctrina acerca de la esencia de las cosas.

Entre estos grados heterogéneos extremos, como es patente, había puesto Platón el espacio libre de la representación o la opinión (δόξα). La opinión se la forma el hombre yendo más allá de lo

percibido; por eso está con ella sujeto en elevada medida al error. La percepción será subjetiva, pero es de datos inmediatos y en cuanto tal insustituible; en la representación se inicia, en cambio, una actividad relativamente libre de formación de opiniones. Esta libertad trae consigo la pluralidad de opiniones de las que en el mejor de los casos puede ser justa una. Más alto sólo puede llevar una instancia de seguridad, y una instancia semejante tiene que tender a la certeza. Tal instancia se ha buscado desde siempre en el descubrimiento de las razones de ser. Pero esto es cosa de una gran visión de conjunto. El ir al fondo de las razones y la visión de conjunto constituyen juntas —y ambas en oposición a la opinión— el concepto de la ciencia (ἐπιστήμη) entonces descubierto. El momento crítico del dar cuenta diferencia a la ciencia de lo que tienen de arbitrario la representación y la opinión.

De suyo se comprende que éstos grados pueden subdividirse aún. No están, en efecto, rigurosamente separados, sino unidos por transiciones imperceptibles. Pero no es esto lo que interesa aquí. Tampoco es tan esencial el que se tome por base la gradación aristotélica o la platónica, aunque estas dos gradaciones sean en realidad muy diversas (la experiencia es algo enteramente distinto de la opinión); en lugar de ellas puede seguirse también una de las divisiones modernas, como la kantiana, que intercala entre la sensibilidad y el entendimiento la imaginación, y la intercala con una clara dosis de carácter intuitivo. Sin embargo, en esta ordenación se mira ya más al entrecruzamiento de las funciones que a una gradación.

Lo único que interesa aquí es más bien el simple hecho de haber diferencias de grado dentro del conocimiento. Pues si cada uno de estos grados se halla sometido a sus categorías, y si cada uno de ellos tiene una relación especial con el objeto, resulta de gran importancia la relación de las categorías de diversos grados del conocimiento entre sí y con las categorías del ser. Y como no puede tratarse, naturalmente, de categorías del todo diversas, sino sólo de categorías diversas en parte —pues si no, no serían comparables los grados, ni tampoco podría pasarse de unos a otros—, sin dificultad cabe prever que en ciertos casos podrían pertenecer también las mismas categorías a diversos grados del conocimiento, tan sólo en la correspondiente modificación.

### c) Relación de los grados del conocimiento con lo lógico y con el acto

Para lo anterior es ante todo decisiva una cosa. Los grados nombrados son todos grados genuinos del conocimiento. En ellos se aprehenden entes y este aprehender es conocer. No es, como se ha afirmado frecuentemente, de tal suerte que los grados inferiores sean fenómenos meramente subjetivos de la conciencia, mientras que el superior se alzaría sobre ellos por tener estructura lógica. La distinción de lo lógico y lo alógico es aquí ciertamente legítima: pero no es ella la que constituye la distinción de los grados.

Se desconoce necesariamente esta situación mientras se confunde la relación de conocimiento con la relación lógica. El conocimiento es un acto trascendente; no tiene nada que ver directamente con el juicio, moviéndose en otra dimensión. El conocimiento no consiste en que se ponga, designe o reconozca "algo como algo", según se afirma una y otra vez desde el lado fenomenológico. "Algo como algo" es más bien la forma lógica del juicio. Un juicio puede ser la conformación o la expresión de una intuición, pero no necesita serlo; hay también la mera afirmación sin la intuición. Pero aún allí donde el juicio es la expresión de una intuición, dista todavía mucho de ser él mismo esta última. Pues hay también muchas clases de intuición que están muy lejos de tomar la forma del juicio. En ellas entra la mayor parte de la aprehensión intuitiva de lo peculiar de los seres humanos; pero también entran en ellas la percepción y la masa de las opiniones (hasta donde aprehenden el objeto).

Si se identifica el conocimiento con el juicio, se desconoce forzosamente el carácter gnoseológico de la percepción, así como de toda aprehensión intuitivo-concreta de objetos. Pero esto es justamente lo característico: que la percepción es también una aprehensión, y perfectamente objetiva, aunque parcial y limitada. Lo mismo es válido de grados superiores de la aprehensión intuitiva; ante todo, de la experiencia ingenua y, por su tendencia, también de la opinión. Hay al lado de la percepción el juicio de percepción, al lado de la opinión el concepto en que se expresa. Pero el juicio y el concepto resultan secundarios en la relación de conocimiento: pueden faltar y ello no altera en nada el contenido.

Pero allí donde se desarrolla todo un orden de juicios y conceptos, constituye una esfera de formaciones bien modeladas que presentan incluso una cierta independencia frente a los grados del conocimiento. Esta esfera —la lógica— no es menos secundaria; pero

como es la más tangible para la conciencia desarrollada del objeto, propende la teoría a tenerla por la fundamental y a menospreciar por comparación con ella los grados del conocimiento no lógicamente conformados.

Y por el otro lado hay detrás de los grados del contenido del conocimiento los actos psíquicos que responden a su manera al contenido, los actos de percepción, imaginación, intuición, que forman a su vez una esfera dotada de unidad, esfera que es por cierto la básica en la situación real. Pues el ser espiritual tiene su base en el psíquico.

En este sentido, colinda la esfera del conocimiento, incluyendo toda su gradación, por un lado con una esfera lógica, por otro lado con una psíquica, y de tal forma que los respectivos fenómenos se deslizan imperceptiblemente de una en otra. De donde la tendencia de la teoría del conocimiento a resbalar ella misma hacia un lado o hacia el otro, a incurrir en un logicismo o en un psicologismo. El guardar la propia línea sólo le es posible ateniéndose rigurosamente al carácter trascendente de la relación de conocimiento.

Esto también se refleja en la relación con las dos esferas del ser. La esfera lógica se acerca con sus leyes y estructuras a la esfera del ser ideal. La esfera psíquica de los actos, por el contrario, es un dominio parcial de la esfera real; como que los actos psíquicos trascurren todos realmente en el tiempo y tienen su especial realidad psíquica. Ahora bien, ninguna de estas dos esferas entra en consideración para la gradación del contenido del conocimiento, pues que ninguna de las dos es una esfera de datos objetivos. La psíquica no es objetiva; la lógica no es una esfera de datos; la primera no es ninguna región de los contenidos, la segunda sólo representa dentro de la relación de conocimiento un reino de formas para moldear con ellas contenidos dados por otros lados.

Cierto que no puede menos de haber categorías de estas esferas secundarias. Pero no pueden ser categorías de la aprehensión de objetos. Ahora bien, sólo estas últimas tienen significación gnoseológica y una relación de coordinación con las categorías ónticas de los objetos del conocimiento que pueda indicarse. Por eso también desempeña el "pensar" en este orden de cosas tan sólo un escaso papel. Pensar no es de suyo acto alguno de aprehensión. Le basta un objeto meramente intencional, pudiendo dispensarse de un objeto ente en sí. El pensar es "libre". Puede tener un objeto real, pero entonces es más que un pensar y está determinado por el orden del conocimiento; y no necesita tener tal objeto. La región

del pensar se ha anexionado erróneamente a los grados del conocimiento; tal anexión es un prejuicio "lógico". El pensar encierra, en cambio, un problema categorial *sui generis*, pues en él se entrecruzan leyes de muy diverso origen. Pero es más una región del ser espiritual en general que del conocimiento: tampoco en lo que mira a los accesos al ente en cuanto tal, está "situada por delante" en el mismo sentido que los grados del conocimiento propiamente tal.

Pura función de procurar el ente a la conciencia es sólo el conocimiento. Y entendido éste por el lado de su contenido, es sólo la conformación del de la conciencia que representa el ser. Es la forma en que sabemos del ente. Por eso en la discusión de esta forma en cuanto tal (la estructura categorial del conocimiento) tiene que resultar enjuiciada también la estructura del ser. Tampoco esto puede lograrse, es cierto, sino aproximadamente, pero sí en una aproximación segura a la meta.

Y sólo por esta razón son las categorías del conocimiento, y por tanto también las de sus grados, de peso ontológico; y sólo por lo mismo tienen que introducirse en el análisis ontológico de las categorías dondequiera y sólo con que sean apresables por separado. En cualquier otro respecto son exactamente tan particulares como las de las restantes esferas parciales del ser espiritual y no pueden pretender ocupar ninguna posición especial.

### *d)* La heterogeneidad interna de los grados del conocimiento

La percepción, la imagen, la experiencia, el saber no son sólo del mismo *genus*, es decir, de igual manera especies del "aprehender" un objeto ente; son también y fundamentalmente aprehensión del mismo objeto total (el mundo real) por el mismo sujeto. Y encima de todo esto, es la misma pertenencia del sujeto al mundo de los objetos peculiar a todos ellos, el común supuesto de su ser.

No se entienda mal esta tesis. De suyo se comprende que hay objetos del saber que no son objetos de la percepción (por ejemplo, las leyes). Y asimismo hay objetos de la percepción que por lo menos no son objetos directos del saber. Pero la referencia selectiva de los grados del conocimiento a sectores del ente no afecta al carácter gnoseológico de sus contenidos. Los límites son sólo los de la coordinación: la percepción aprehende otros lados del ente que la investigación científica; y aun cuando aprehende los mismos lados, los representa de otra manera. Pero allí donde conciernen ambas a los mismos objetos, no hay ninguna clase de límites esenciales que sean obstáculo a la posibilidad de comparar y a la coincidencia. Sólo

por ello puede tener sentido una colaboración entre los dos grados dentro de la unidad de un progreso del conocimiento.

Esto tiene su razón de ser en la común actitud ontológica —es decir, vuelta hacia el ser— de los grados del conocimiento. El sentido del ser objeto es para todos ellos el mismo: toman su objeto por anticipado como ente en sí, es decir, como un objeto supraobjetivo. La conciencia ingenua del mundo y la científica no han menester de una actitud especialmente vuelta hacia el ente. La traen ya consigo. Es la actitud natural de todo conocer, aun el más ingenuo.

Puede expresarse esto también así: la actitud ontológica de la manera natural de ver el mundo y de la vida práctica pasa sin alteración y sin distinción de límites a la actitud del conocimiento científico. Y de aquí pasa asimismo sin alteración a la actitud filosófico-ontológica. Sólo en el contenido varía la imagen. Un salirse de esta actitud fundamental sólo se da en ciertas teorías especulativas; son aquellas que trocaron la *intentio recta* por la *intentio obliqua* y ya no saben volver de ésta a aquélla.

Lo único importante en la relación de los grados es, por lo demás, justo la vinculación totalmente primitiva. Dos identidades están vinculadas de un cabo a otro: la identidad del sujeto cognoscente y la identidad del objeto (del mundo cognoscible y uno). En esta conexión descansa, en medio de toda la heterogeneidad de las funciones, el entrecruzamiento así como la colaboración de los grados del conocimiento, y en el resultado la unidad de sus contenidos gnoseológicos, conseguidos por caminos tan diversos. El saber está de un cabo a otro referido retrospectivamente a la percepción; donde deja de respaldarse en ésta, se vuelve flotante, dudoso, especulativo. Pero la percepción necesita de la interpretación y valoración por el saber conceptual. Y donde le faltan, se vuelve incomprensible, cuestionable, contradictoria.

### *e)* Distribución del ingrediente apriorístico entre los grados del conocimiento

La diferencia de estructura entre los grados del conocimiento es una diferencia absolutamente íntima y categorial. No puede reducirse a oposiciones tales como las tradicionales de la receptividad y la espontaneidad, la sensibilidad y el entendimiento y otras semejantes. Todos los grados del conocimiento son, antes bien, absolutamente receptivos por respecto al objeto —su función común es la aprehensión misma— y a la vez espontáneos por respecto a la for-

mación gnoseológica que surge en ellos. Todos ellos producen algo, pero no alteran en nada su objeto.

Más cerca de la gradación se llega con la oposición de lo *a posteriori* y lo *a priori*. Pero tampoco en ésta se agota aquélla. El elemento aposteriorístico es tan fundamental e imprescindible en el saber como en los complejos de la percepción y en toda especie de intuición. Y asimismo no está sujeto a duda que ya en la percepción está contenida una multitud de elementos apriorísticos. No sólo, pongamos por caso, le sirven de base las "formas de la intuición" kantianas; también los sistemas de cualidades entre los cuales se mueve están sometidos a un conjunto de leyes apriorísticas de conexión.

En contraste con las viejas divisiones, se ve, por tanto, que en todos los grados existe una conformación categorial. En ésta descansa un ingrediente apriorístico que cruza desde abajo el conocimiento y está contenido ya en toda experiencia. Tan sólo es, naturalmente, muy diverso en los distintos grados del conocimiento; es mayor en los superiores que en los inferiores, y por ello más apresable en los primeros, como prueba el hecho de haberse descubierto por primera vez en el conocimiento científico. Pero a pesar de esto no es menos importante su papel de condición en los grados inferiores.

Es la peculiaridad de los grados del conocimiento ingenuo el estar su contenido adherido a las cosas materiales y a una con ello el poner en primer término la relación de "la cosa y sus propiedades". Lo trae consigo la forma de la imagen, que es la de la percepción y de toda intuición concreta. Y en último término tiene esta peculiaridad de ambas su raíz en su indisoluble entretejimiento con la multitud de los actos emocionalmente trascendentes, en los que estriban los primeros y más fuertes impulsos de la manera de darse la realidad. Esta intuición sometida a la forma de cosa trae consigo una especie de aislamiento de cada objeto; o más bien es lo que primero divide el continuo de las conexiones ónticas, tajando en él, por decirlo así, y haciendo resaltar la faz de cada cosa.

Por el contrario, la ciencia, en su tendencia a aprehender lo real por todos lados, tiene que enfrentarse a este aislamiento, devolver a la discreción la riqueza de lo continuo y reconstruir así la imagen. No lo hace de un golpe, ni nunca puede llevarlo a cabo del todo. Pues también en ella reina un cierto deslindar, una cierta discreción y finitud, teniendo también ella que servirse de varias formas de aislar. Sólo su tendencia puede dirigirse al todo en cuanto tal. Queda abolido el prevalecer de las cosas, pasan a primer término

los caracteres propios del proceso, pero con ellos también las uniformidades generales, universales, los tipos estructurales de los procesos y las leyes.

Si este elevado grado del conocimiento pierde el contacto con el inferior, en el que se dan los casos, sucumbe a la abstracción. Ésta es la otra forma del aislamiento, que no es en nada menos unilateral que la de la intuición concreta de las cosas. La diversidad de la conformación categorial y del ingrediente apriorístico impulsa hacia una unilateralidad igualmente diversificada. Tan sólo allí donde se combinan entre sí los diversos grados del conocimiento de tal forma que se completan orgánicamente, desaparece también el aislamiento y toda unilateralidad.

### *f)* Reducción de los grados a dos regiones fundamentales del conocimiento

En esta oposición se destaca claramente de los grados, dentro de la esfera homogénea del conocimiento, una cierta polaridad. Y vista frente a ésta, se pierde otra vez la pluralidad de grados dentro de la fábrica del contenido del conocimiento. No es, pues, ningún azar que en la historia del problema del conocimiento surja una y otra vez la dualidad de las regiones del conocimiento. Si se considera, encima, cómo con la madurez creciente adopta el grado superior cada vez más la forma conceptual y lógica que presta a su contenido una supratemporalidad ideal, se comprenderá muy bien que la manera tradicional de concebir la oposición de que se trata no pudiera menos de encontrarse reducida cada vez más forzosa y precisamente a la distinción de "la percepción y el pensar".

Esta manera de concebirla es sin duda torcida, pues no se trata aquí de la oposición de lo lógico y lo alógico. Pero lo que así se caracterizaba imperfectamente es de cierto una oposición gnoseológica de la estructura categorial. Y de ésta se trata para la teoría de las categorías. Pues en ella se alberga toda una dimensión de movimiento categorial que prolongada por encima de su polo superior, asciende en línea recta hasta el gran reino de las categorías del ente.

Por eso en el análisis categorial tampoco se trata tanto de las finas diferencias entre los grados del conocimiento cuanto de la diferencia de dirección en la oposición entre el conocimiento científico y el ingenuo, en la que la esfera de la percepción forma una especie de polo inferior. *Grosso modo* puede denominarse muy bien esta distinción la distinción de la percepción y la ciencia. Estas

denominaciones resultan, sin embargo, inexactas; pues con ellas se oculta detrás de la percepción toda una serie de grados del conocimiento vulgar juntamente con sus variedades y fenómenos paralelos.

A pesar de ello hay algo de intrínsecamente necesario en tal reducción, porque la oposición misma de los extremos desempeña un papel eminentemente determinante en la fábrica del conocimiento: en el mutuo complementarse los extremos está la única *chance* que tiene el conocimiento de alcanzar un criterio de la verdad, aunque sólo sea un criterio relativo. Y esto es a su vez algo que se ha visto bien casi desde los comienzos de la teoría del conocimiento. Por esto vuelve una y otra vez el dualismo de las instancias del conocimiento.

Bajo tal punto de vista hay, pues, un acercamiento a la manera más antigua de concebir la oposición, la oposición entre αἴσθησις y νόησις (λόγος). En cierto sentido es esta manera más fundamental de hecho que todas las posteriores. Esto se escapa cuando se traducen las antiguas expresiones por "actividad de los sentidos" y "pensar" y encima se entiende este último como lo lógico. Ambas cosas son inexactas. La αἴσθησις tiene primitivamente un sentido muy amplio, abarcando desde la percepción para arriba todo lo que entra en la manera ingenua de concebir las cosas. El νοεῖν, sobre todo, se ha traducido siempre falsamente; tiene poco que ver con la *cogitatio*, el pensar y la estructura lógica. El verdadero sentido literal quiere decir también algo muy distinto, que puede reproducirse con "percibir", "advertir" o también "aprehender". No expresa la formación inmanente al pensamiento, sino un acto absolutamente trascendente, un auténtico acto de conocimiento, pues. Aristóteles lo caracterizó directamente con el término "tocar" (θιγγάνειν), con el que se mienta el llegar hasta el objeto.

Si se devuelve a la νόησις esta significación primitiva, expresa exactamente el extremo superior de la oposición que domina los grados del conocimiento. Es la forma superior de éste, la pura "intelección" y por lo tanto el verdadero elemento de la aprehensión científica. Con esto coincide bien la imagen del "ver" que para ella emplea con preferencia Platón. Así entendidas, están αἴσθησις y νόησις en riguroso paralelismo. Ambas son actos trascendentes de conocimiento, ambas consisten en "tocar" el objeto y ninguna de ambas tiene nada que ver con la representación que marcha vacía, ni con el pensar constructivo. El contacto con el ente constituye en ambas lo esencial.

Sólo que este mismo contacto es muy diverso y por ello también

de desigual valor. Mientras que la αἴσθησις se limita a proponer enigmas, va la νόησις hasta la razón de ser y da soluciones. Esta desigualdad de valor, en la que, sin embargo, el grado superior no puede existir sin el inferior, ni sin estar en armonía con él, fue el punto de partida de la ontología antigua. Se ve que aún hoy tiene que contar con ella el análisis categorial. Se trata, pues, de retroceder, a pesar de toda la moderna confusión de límites, hasta la oposición de antiguo acreditada.

Ya se había acreditado también en el análisis modal.[1] Se mostró allí que los modos y las relaciones intermodales del concebir son distintos de los de la intuición y, como corresponde, están sujetos a otras leyes. Ésta no es sin duda enteramente la misma oposición que la de la percepción y la intelección, pero se acerca mucho a ésta. Semejantes diferencias de matiz deben mantenerse siempre dentro de una cierta movilidad; pues según la especie de categorías en que surge la oposición, tiene esta misma que modificarse. Hay por ejemplo, toda una serie de categorías muy especiales de la cualidad que muy primariamente sólo son propias de la percepción en cuanto tal; y hay formas de intuición que tienen más bien el carácter de la visión de conjunto que se alza por encima de la percepción, aunque también son propias de ésta. Pero por lo mismo se hallan siempre ambas en oposición a las correspondientes categorías del concebir. Se hablará, pues, de "cualidades sensibles" y "espacio intuitivo" sin por ello esgrimir la sensibilidad y la intuición una "contra" otra. Es cosa admitida sin más por la pluralidad de los grados del conocimiento así como por el imperceptible deslizarse los unos hacia los otros.

---

## CAPÍTULO 19

## LA INTERVENCIÓN DE LA ESFERA IDEAL Y LA LÓGICA

### *a)* LAS ESTRUCTURAS IDEALES EN LOS GRADOS INFERIORES DEL CONOCIMIENTO

También con el ser ideal tiene el conocimiento una íntima relación. No consiste sólo en que en todo conocimiento real esté contenido también un trozo de conocimiento ideal; esto se halla, antes bien, dado ya por la intrincada relación mutua de las dos

1 Cf. *Posibilidad y Efectividad*, caps. 47-52.

esferas del ser. Pero aquí hay, además de esta relación mediata, todavía otra conexión. El conocimiento, en efecto, tiene también ya en los grados de su propio contenido un cierto ingrediente de estructura ideal. Las estructuras formadas con imágenes concretas, como son las de los contenidos de la percepción y la imaginación, las de la conciencia ingenua de las situaciones, e igualmente las de la conciencia de las personas y las acciones, presentan claramente ciertos rasgos esenciales —y los presentan ya en la forma intencional del objeto, más acá de toda cuestión acerca de su ajustarse a los objetos reales.

Donde ello es más asombroso es en la esfera de los sentidos. La relación entre cualidades tales como el rojo, el amarillo, el verde, es una relación esencial evidente con leyes rigurosamente generales de parentesco, sucesión, oposición, complementaridad, etc.; quien enseña estas relaciones no es la experiencia, en la cual aparecen, antes bien, ordenaciones mucho más complicadas por las que quedan encubiertas aquellas relaciones. El orden ideal de los colores se aprehende justamente en una cierta oposición a la experiencia. Lo mismo es válido de las relaciones de altura de los sonidos, de armonía y desarmonía y de resolución de unos sonidos en otros. Aquí ocurren por todas partes relaciones fundamentales que son ya la base de la experiencia. Y este ingrediente apriorístico recorre la gradación entera del conocimiento. Muy claramente se hace sentir en la sucesión de las imágenes y en la unión de los pensamientos. Pues lo que desde Hume se designa con el nombre de asociaciones, está muy lejos de reducirse a productos del hábito; contiene leyes estructurales apriorísticas que pueden exhibirse también directamente en tipos de combinación como los de la semejanza y el contraste, la continuidad espacial y la temporal.

Acerca de todas estas estructuras esenciales sólo es de observar que son exclusivamente del contenido de la conciencia —sin duda "objetivas" en el sentido de que no se presentan en los actos, sino en los contenidos (los objetos intencionales), pero sin embargo no "objetivamente válidas" en sentido riguroso. Pues de suyo no conciernen sin más al objeto ente en sí, sino sólo a la formación gnoseológica que lo representa. Y esto significa que estas estructuras ideales no conciernen directamente al carácter gnoseológico de la percepción y la intuición. No son a la vez estructuras esenciales de lo real. Aunque debe contárselas, pues, entre las categorías de la conciencia, en ningún caso son categorías del conocimiento.

Esto último es bien conocido por las investigaciones de Hume sobre la falta de valor gnoseológico de las asociaciones. Pero tam-

bién es fácil de ver por lo que se refiere a las cualidades sensibles. Pues los rasgos de la constitución física de los cuerpos y los procesos que se reflejan en las cualidades sensibles, no son por su parte cualidades que puedan ni siquiera compararse a éstas, sino algo completamente distinto. Las longitudes de onda no tienen nada de común con las cualidades de los colores y sonidos. Y si no existiese aquí una coordinación fija entre la cantidad física y la cualidad sentida, tampoco podrían tener ningún valor gnoseológico objetivo los datos de los sentidos.

Pero la coordinación misma no tiene nada que ver con aquellas leyes esenciales. Es una ley real específica que vista desde el orden de las relaciones esenciales se presenta como contingente.

### *b)* La esfera lógica y sus leyes ideales

Pero las cosas cambian en el grado superior del conocimiento, allí donde el conocer se convierte en concebir y toma el carácter de ciencia. Este estrato se distingue, además de por su pretensión de poseer la verdad, por su conformación lógica. Aquí reinan leyes esenciales de una índole peculiar, concernientes exclusivamente al orden de los contenidos. Son leyes muy generales, formales, y que por tanto casi no dicen nada bajo el punto de vista del contenido, pero que justo por ello son capaces de abarcar toda especie de contenidos, incluso los más heterogéneos. Estas leyes tienen la función *sui generis* de fijar lo idéntico en su identidad, excluir de todos los complejos lo contradictorio e implicar lo congruente en razón de su homogeneidad (lo que hay de general en ello). El despliegue de esta función son las leyes del juicio y del raciocinio.

Lo que significan estas leyes lógicas no puede comprenderse mientras se las entiende como "leyes del pensar" y se toma la esfera lógica por una esfera del pensar. El pensar tiene, antes bien, otras leyes muy distintas de las lógicas. El pensar es un acto y tiene leyes propias de los actos. Estas leyes son objeto legítimo de la psicología del pensar. Pero lo característico del pensar es justamente el estar sometido a la vez a dos clases de leyes, unas psíquicas, del proceso del pensar, y otras lógicas, del contenido del pensar. Unas y otras no armonizan de ninguna suerte, estando comúnmente incluso en pugna.

El fenómeno de esta pugna es bien conocido. Nos encontramos incesantemente con él en el "pensar ilógico", en el notable hecho de los errores lógicos. Si el pensar estuviese sometido a las solas leyes lógicas, tendría que seguirlas inviolablemente y no podría

hacer errores lógicos. Pero los hace. Como curso efectivo del pensar está, pues, determinado patentemente todavía por otro lado, y esta otra determinación se cruza en él con la consecuencia lógica. No está, pues, dirigido de una manera puramente lógica. Las leyes lógicas están superpuestas en él a una estructura de leyes psíquicas ya existente siempre y que irrumpe una y otra vez a través de aquéllas. Contra esto sólo puede imponerse una vigilancia plenamente consciente, metódica, del pensar por sí mismo. Hay en el pensar una tendencia que impulsa a ejercer esta vigilancia, como aspirando a una especie de cultivo puro de la consecuencia lógica. Es la tendencia de la ciencia.

La estructura y las leyes lógicas no son primariamente del pensar, sino de su contenido, de los pensamientos. Y únicamente desde los pensamientos determinan mediatamente el pensar. Pero la esfera de lo lógico tampoco es tan simplemente la de los pensamientos —hay también pensamientos conformados muy alógicamente—, sino un estrecho sector de ésta. Sólo que no cabe acotar este sector por medio de nada más que la estructura lógica misma. Aquí desaparecen, pues, también los últimos restos del carácter de acto que eran anejos todavía a los pensamientos (por ejemplo, el carácter de afirmación o negación de los juicios). Únicamente dentro de semejante limitación convienen a la esfera lógica las leyes estructurales del concepto, juicio y raciocinio. Pero a la vez se ve claramente en ello que estas últimas leyes son más que el esquema de un orden meramente formal.

Pues una lógica que consistiese en las meras leyes propias de los pensamientos, no podría tener referencia alguna a nada que se encontrase fuera de la esfera de los pensamientos, por ejemplo, a objetos reales. En razón de semejantes leyes propias no podrían los pensamientos tener valor gnoseológico. La consecuencia en el raciocinio sólo tiene en sí el valor inmanente de la corrección, no valor de verdad (en el sentido de ajustarse al ente). Nunca se sigue sino la necesidad de la conclusión en razón de las premisas; de que éstas sean verdaderas no responde la consecuencia lógica. Pero la posibilidad de que los raciocinios tengan también valor de verdad, es decir, que lo inferido consecuentemente de premisas "verdaderas" tenga la pretensión de ser también verdad en el orden del conocimiento, sólo es comprensible si las leyes del orden que constituye la consecuencia en el raciocinio son también leyes de un orden de aquel ente que tratan de aprehender premisas y conclusión.

Pero esto quiere decir que la significación gnoseológica de lo ló-

gico sólo es posible si las leyes lógicas son primitivamente leyes del ser. Los raciocinios de subsunción, por ejemplo, sólo pueden tener valor gnoseológico en referencia a un mundo real tal que en él haya leyes generales (homogeneidad de rasgos de un cabo a otro de la multiplicidad de los casos). En otro caso no tendría objeto en él el *dictum de omni et nullo*. Y entonces no podría haber premisas generales que se ajustasen a este mundo y de las que fuese lícito inferir acerca de lo especial o de casos singulares. La relación entre lo general y lo especial, de la que penden todas las leyes de la deducción, tiene que ser una relación óntica. Las leyes lógicas que descansan en ella se ajustan entonces sin más a las relaciones ónticas.

Mas las anteriores relaciones serían difícilmente comprensibles sin la mediación de la esfera del ser ideal. Pues ni reciben las relaciones reales sus leyes de la lógica, ni recoge la lógica sus leyes de lo real. Antes bien, los juicios y raciocinios tienen las leyes lógicas *a priori* en su seno, procediendo según estas leyes aun sin saber de ellas. Es como en la matemática: todo calcular procede rigurosamente según las leyes de los números y las figuras, aun sin tener noción de los fundamentos últimos de estas leyes; las tiene en su seno como leyes "suyas", aunque no son leyes del pensar, sino leyes del número y del espacio.

Esta analogía indica claramente el papel de la esfera ideal. Las leyes lógicas son primariamente leyes del ser ideal que trasportan la estructura de éste al orden de los pensamientos. Sólo así resulta comprensible que puedan tener valor gnoseológico en referencia a lo real raciocinios lógicos. Pues justo estas leyes del ser ideal trascienden también por el otro lado —al reino de lo real.

Puede expresarse esto también así: el principio de identidad, el de contradicción, el del tercio excluso, las leyes de subsunción, etc., no son en cuanto tales nada más que leyes del ser ideal. Les es extrínseco servir también de leyes lógicas a un mundo de pensamientos; y tan extrínseco les es que se regule también por ellas dentro de amplios límites el orden real. Pero al mundo de los pensamientos y a lo real no les es extrínseco, en absoluto, este trascender aquéllas a ellos. Pues sin este doble trascender no podría haber conocimiento de lo real en forma de conexiones lógicas.

### *c)* La posición de la esfera lógica

El haber visto esta situación es de fecha tardía. Históricamente le antecede una larga serie de concepciones discutibles. De ellas se

ha hablado en el "Prejuicio de la identidad lógico-ontológica" (cap. 13). Lo que la vieja ontología vio muy bien fue la conexión entre las esferas de la esencia y del caso real, por un lado, y de la esencia y de la forma lógica, por otro lado. Lo que no vio fue sólo esto: que la triple conexión de las esferas no puede ser cabal identidad de los principios. La rectificación del prejuicio significaba una restricción de la identidad.

Mas para esta restricción se ha encontrado ahora un medida muy precisa. Está dada por el hecho de que sólo muy determinadas, escasas, pero muy fundamentales leyes del ser ideal dominan, por un lado, el reino de los pensamientos, por otro lado, el reino de lo real, y ninguno de los dos absolutamente. En la esfera de los pensamientos está limitada la dominación de estas leyes por leyes psíquicas de los actos; en la de lo real, también por las leyes propias de esto, heterogéneas con las del ser ideal. Ello no obstante, queda mostrado que tiene perfecto derecho a la existencia un núcleo de la vieja teoría.

Claramente se ve en esta doble relación la posición intermedia de la esfera del ser ideal entre la esfera real y la lógica, pero a la vez también la posición intermedia de la esfera lógica entre la esfera del ser ideal y la esfera del conocimiento. La esfera lógica se presenta así como una esfera de datos absolutamente *sui generis*. Es de cierto una esfera de datos de la índole más general, pues lo dado se reduce en ella a formas vacías. Pero estas formas revelan ser muy importantes para el conocimiento, y precisamente en el grado superior de éste.

De las leyes del ser ideal pudo mostrarse que en sí son indiferentes a lo lógico y a lo real. Pero asimismo puede mostrarse que también lo lógico es por su parte indiferente tanto al conocimiento cuanto a lo real. Entra en la esencia del juicio poder ser o verdadero, o falso, es decir, poder ajustarse o no a lo real. Pero también entra en su esencia tener que ser o verdadero, o falso; pues un tercer término es absolutamente imposible. Con todo, es el carácter mismo del juicio perfectamente indiferente de suyo a la verdad y la falsedad. En la forma lógica del juicio no puede verse nunca si el juicio es verdadero o no. Donde esto resulta más llamativo es en el enlace de juicios bajo la forma del raciocinio. Hay raciocinios que sacan con perfecta corrección de premisas falsas una conclusión falsa. Justo de la corrección del raciocinio no se sigue la verdad de la conclusión.[1] Ésta sólo se sigue, antes bien, cuando

[1] Por "corrección" debe entenderse aquí siempre la concordancia interna; o lo que llaman ciertas teorías "verdad inmanente" (el nombre es un nombre

consta además la verdad de las premisas. Pero la garantía de esto no la da el carácter lógico de las mismas. De ella sólo puede responder el conocimiento. Lo que quiere decir justo que la estructura lógica en cuanto tal, juntamente con las leyes de la consecuencia que le son peculiares, es indiferente a la verdad y la falsedad.

### *d)* El papel de lo lógico en el conocimiento

Y con todo reside justamente en esta indiferencia de lo lógico su profunda significación para el conocimiento —a saber, hasta donde éste toma conscientemente en su grado científico estructura lógica. Pues la corrección de la conexión lógica tiene la inapreciable ventaja de la evidencia inmediata. Es en sentido literal lo que no es la verdad: *norma sui et falsi.*

No hay ningún criterio riguroso y absoluto de la verdad, pero sí lo hay de la corrección. Este criterio no está, digamos, en el principio de contradicción solo, sino en la totalidad de las leyes lógicas. El quedar intactas estas leyes en una secuencia de conceptos y juicios tiene en la conciencia lógicamente ilustrada justo la forma de la evidencia irresistible; el lesionarlas tiene, por el contrario, la forma de una conciencia de discordancia (que antecede entonces al descubrimiento del error). En esta conciencia inmediata del quedar intactas o del haberse lesionado las leyes lógicas, que acompaña a todas las secuencias de pensamientos, consiste la evidencia de la consecuencia lógica, la "certeza lógica".

Si ahora se considera este fenómeno de la evidencia bajo el punto de vista del conocimiento, se ve moverse con él a la esfera lógica hasta el lugar decisivo en que se separa del conocimiento ingenuo la ciencia. Todo conocimiento tiene el carácter de la "intelección" y por tanto también de la intuición. Pero dos especies de intuición se hacen frente: una intuición aislada y aisladora en la que sólo se da un contenido limitado, y una intuición de conjunto que mide y prueba lo uno con lo otro. Puede llamarse esta distinción la de la intuición estigmática y la intuición conspectiva. La trascendencia de la auténtica aprehensión siempre depende directamente de la primera; la trasparencia lógica y el concebir, de la segunda. La intuición estigmática —sea *a posteriori* (percepción) o *a priori* (intelección esencial)— permanece siempre menesterosa de un cri-

torcido, pues de la verdad no se trata para nada). Igualmente debe entenderse aquí siempre por "verdad" el ajustarse a la cosa; o lo que se ha llamado pleonásticamente "verdad trascendente".

terio. La intuición conspectiva tiene dentro de sí su criterio siendo susceptible de evidencia. Ahora bien, esta evidencia descansa en las leyes del orden lógico. Sólo es, pues, evidencia de la corrección. Pero también la corrección cobra en el orden del conocimiento una nueva significación.

De una significación del todo subordinada sería para un conocimiento dotado de una evidencia directamente objetiva de la verdad. Cosa distinta es para el conocimiento humano, que carece de semejante evidencia. Para él se hace posible, gracias a la evidencia lógica de la "corrección", al menos indirectamente la aproximación a un saber de la verdad y la falsedad. Pues allí donde, siguiendo el hilo conductor de las leyes del orden lógico, se produce entre datos heterogéneos una concordancia interna, está justificada la convicción de que en ella se anuncia también la concordancia externa con el objeto que hace su aparición en los datos heterogéneos.[2]

Pero la condición bajo la cual resulta posible una tan fundamental significación gnoseológica de la corrección lógica, es el carácter óntico de las leyes lógicas. Si estas últimas fuesen meras leyes propias de los pensamientos, no podría la intuición conspectiva ordenada de acuerdo con ellas —sobre todo allí donde toma la poderosa envergadura del pensar científico— dar por resultado imagen alguna del orden del ser. No podría, pues, prestar al conocimiento verdad y menos una conciencia inconmovible de ésta. Pero si son originalmente leyes del ser ideal, bajo las cuales se hallan no sólo los pensamientos, sino en amplia medida también lo real, representa el lesionarlas en el pensar —como, digamos, al surgir la contradicción— la señal infalible de la falsedad, mientras que su quedar intactas representa al menos la *chance* de hacerse dueño de la verdad.

## CAPÍTULO 20

## TEORÍA DE LOS ESTRATOS DE LO REAL

### *a*) "LA NATURALEZA Y EL ESPÍRITU". LA GRADACIÓN EN CUATRO ESTRATOS

Para el problema de las categorías es la distinción de las esferas el punto de vista diferencial que primero llama la atención. Así

[2] Sobre la teoría del criterio relativo, *cf. Metaphysik der Erkenntnis*, 1949, caps. 56 y 57.

es al menos cuando se viene del problema del conocimiento, en cuyo suelo se ha desarrollado, digámoslo una vez más, la investigación de las categorías en los últimos siglos. En la misma medida domina el interés la relación entre las categorías del conocimiento y las del ser; y también la ulterior diferenciación de las esferas se hace apremiante tan sólo en tanto toca tal interés.

Pero ontológicamente es justo tal distinción secundaria y con ella también la relación positiva de las respectivas esferas. Tan sólo la relación mutua entre las dos esferas del ser es aquí esencial, pero en el contenido de la fábrica del mundo real es, ello no obstante, tan sólo uno de varios momentos. Los momentos con mucho más más importantes de la fábrica están en otra dimensión de la diferenciación. Esta otra dimensión —la verdadera dimensión de los contenidos y por ello también la fundamental para las categorías— es la de los estratos o grados de lo real. Es fundamental también en el sentido de que trasciende del mundo real a las otras esferas para entrar en juego en ellas de muchas maneras; más aún, dentro de ciertos límites se encajan en ella las esferas secundarias, de tal forma que únicamente partiendo de ella puede entenderse bien su manera dependiente de ser. Pero es todavía mucho más fundamental en el otro sentido, de que también la diferenciación de las categorías, así como la relación mutua entre éstas, tienen que entenderse en primera línea como la correspondiente estratificación de grupos enteros de categorías.

Lo que significa la estratificación dentro de una esfera ya se expuso con el ejemplo de la esfera del conocimiento (cap. 18). Pero justo la gradación del conocimiento no es ni inequívoca, ni ónticamente fundamental. Pues verdaderos estratos no lo son estos grados. Les falta el destacarse rigurosamente unos de otros; los límites se esfuman; más aún, hasta puede concebirse aquí la gradación diversamente según los puntos de vista directivos. Una genuina gradación del ser es, por el contrario, inequívoca e independiente de los puntos de vista. Tiene, por ende, que ser apresable también inequívocamente en grupos de fenómenos pertinentes. Tal es lo que pasa indiscutiblemente con los estratos de lo real.

Es por esta causa por lo que en la historia de la metafísica se ha visto desde siempre la estratificación de lo real. En la oposición de "la naturaleza y el espíritu", tal cual la fijó la tradición del idealismo alemán, se ha hecho francamente popular la idea de los estratos. En esta forma rige hasta hoy la diferenciación de los dominios del saber en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Esta oposición no es reducible al dualismo cartesiano de la *extensio*

y la *cogitatio,* aunque esté históricamente influida por él: lo esencial de la oposición es, antes bien, el haber dos reinos heterogéneos del ente superpuestos dentro de un mismo mundo real. El uno de ellos se entiende como un conjunto de formaciones inferiores, el otro como un conjunto de formaciones de índole superior que se alzan sobre aquéllas. Las últimas son de la misma realidad que las primeras —los procesos históricos, por ejemplo, no son menos reales que los naturales—, pero su estructura y sus leyes son distintas, es decir, son distintas sus categorías.

Acerca de esta dualidad no habría nada que alegar si su contenido fuese suficiente. Pero no es suficiente. El mundo real no es tan sencillo como para poder agotarse en el esquema de una sola oposición. En general fracasa aquí el esquema de la oposición. El mundo no tiene dos estratos, tiene por lo menos cuatro. Pues patentemente hay dentro de lo que se llamó sumariamente naturaleza un claro límite divisorio entre los viviente y lo carente de vida, lo orgánico y lo inorgánico; también aquí existe una relación de superposición, una diferencia de altura en la estructura del ser, de leyes y de conformación categorial. Y asimismo se ha puesto de relieve dentro de lo que se llamó espíritu una incisiva diferencia de esencia entre los procesos psíquicos y los dominios de contenidos objetivos de la vida colectiva del espíritu, que no pesa aquí menos que allí la distinción de lo meramente físico y lo viviente. Sólo que es una distinción a su vez enteramente distinta y no tan fácil de apresar inequívocamente. Pero en las regiones de objetos de la ciencia se ha desarrollado con perfecta claridad en los dos últimos siglos. Es la distinción entre el objeto de la psicología, por un lado, y el de aquel gran grupo de las ciencias del espíritu, por otro lado, que se divide según los variados dominios de la vida histórica del espíritu (ciencias del lenguaje, ciencias del derecho y del estado, ciencias sociales e históricas, ciencias del arte y de la literatura y otras). De las disciplinas filosóficas pertenecen a este grupo la ética y filosofía del derecho, la filosofía de la historia y la filosofía social, la estética y la teoría del conocimiento, la lógica y la teoría de la ciencia (metodología).

La lucha en torno a la verdadera diferencia esencial entre el ser psíquico y el del espíritu se ha librado únicamente en los tiempos más recientes, por el filo del último siglo. Fue en la lucha contra el psicologismo donde salieron a la escena por primera vez la independencia y las leyes propias de los dominios de contenidos de la vida del espíritu frente a las de los actos y procesos psíquicos. Pues justo el psicologismo tenía la tendencia a borrar esta independen-

cia, explicándolo todo por los procesos. Cometía el error del traspaso de límites "hacia arriba" (*cf.* cap. 7 *b* y *c*). Su error es en principio el mismo que el del biologismo y materialismo. Todos estos "ismos" desconocen la estratificación del mundo real; hacen violencia a los fenómenos ignorando los límites naturales entre los grados de lo real y haciendo desaparecer las leyes propias de estos grados en favor de una uniformidad artificial.

### *b)* Orígenes históricos de la idea de la estratificación

La existencia de una estratificación en la fábrica del mundo real es en sí fácil de ver, imponiéndose francamente a la mirada sin prevenciones. Se la vio, pues, también temprano. Y si la idea de la estratificación no pudo triunfar sin obstáculos, fue solamente por causa de la oposición que le hizo desde siempre el postulado de la unidad, del *pensar especulativo*. No se tenía lo claramente visto por lo decisivo, porque parecía despedazar el mundo y porque no se divisaba cómo hacer frente a la destrucción. Pues la idea de que un orden gradual que trace expresamente límites no necesita significar en absoluto ninguna destrucción, la idea de que en la fábrica del mundo real puede haber una unidad de una índole distinta de la homogeneidad universal, son justo ideas relativamente tardías.

Por tal razón desaparecen casi en todas partes las divisiones que se intentan para hacer justicia a los fenómenos detrás de la tendencia a superarlas otra vez. Más aún, repetidamente no logran en absoluto abrirse paso contra la preponderancia de semejante tendencia. Necesario es, pues, empezar por sustraer esta tendencia demasiado de primer plano siempre que se busquen los orígenes históricos de la idea de la estratificación. Pero entonces presentan atisbos de esta idea los más de los sistemas filosóficos.

La sustracción indicada resulta tanto más necesaria cuando se ve que justo aquellos sistemas que desarrollan conscientemente y en primer término un orden gradual son los que proceden haciendo menos justicia a los fenómenos. Ejemplos de ello son las cinco hipóstasis de Plotino y los cuatro dominios del ser en la *divisio naturae* de Escoto Eriúgena. Ambos sistemas siguen un principio de división especulativo, y el verdadero mundo real queda alojado en ellos sólo, por decirlo así, secundariamente (así, en Plotino exclusivamente en la tercera y cuarta hipóstasis). De hecho está en semejantes divisiones mezclada entre los grados la oposición del principio y lo *concretum;* y como esta oposición es de otra dimensión, tiene que enturbiar desde el comienzo la serie de los estratos.

Efectivos orígenes de la idea de la estratificación pueden encontrarse, en cambio, en la cima de la filosofía antigua. Cosa notable, donde aquí se presenta mejor traducida es ante todo dentro del ser psíquico. La doctrina de las "tres partes del alma" de Platón es una genuina gradación con claros rangos y límites. Un estrato inferior, en el que dominan las potencias del "placer y desplacer", hace frente a un estrato superior, guiado por la razón; y entre ellos está colocado un estrato del impulso (del celo y del coraje). Aquí son la base fenómenos vistos, aunque quizá recogidos parcialmente: pero no están falseados por ninguna tendencia especulativa a la unidad. Y en seguida revelan ser fructíferos por obra de sus diferencias puramente funcionales. Pues se observa que también en el *ethos* del hombre y en la organización de la comunidad política vuelven los mismos grados: allí en las especies, diversas por su contenido, de la conducta moral (de la ἀρετή), aquí en la diferenciación de los "estamentos" y de sus incumbencias en el Estado. Y en ambos dominios sigue siendo reconocible el carácter de la estratificación con sus diferencias funcionales de nivel.

En gran estilo prolonga la psicología de Aristóteles estas ideas. También aquí hay una tripartición funcional, y concebida igualmente como una superposición, sólo que distinta, orientada todavía más rigurosamente por los fenómenos. El grado más alto, el de la razón y la reflexión, sigue siendo el mismo. El más bajo es una pura función vital, un principio motor de los procesos vitales (del metabolismo y de la generación); no tiene nada que ver con los fenómenos de conciencia. Pero el grado intermedio es el de la percepción y del apetito; y dentro de él encontramos una nueva gradación por los distintos dominios de los sentidos. Claramente reconoce Aristóteles en la relación de estos grados una relación de superposición (o una estratificación). Pues su mira capital es mostrar cómo el grado superior descansa siempre en el inferior, sin el que no puede existir, mientras que el inferior existe muy bien sin el superior (en la planta, por ejemplo, el alma vital sin la sensibilidad, en el animal el alma vital y percipiente sin la razón); pero no menos se trata para él de que, con todo, siempre el grado superior tiene su propio principio absolutamente independiente.

En esta ordenación —júzguese su contenido como se quiera— está ya plenamente desarrollada la idea de la estratificación. Tan sólo no está referida todavía a la totalidad del mundo. Pues lo psíquico mismo sólo es un estrato del ser dentro de la gradación del mundo. Mas lo interesante es que Aristóteles vio muy bien esto y dentro de ciertos límites sacó también las consecuencias.

Encontramos en él la idea de un orden gradual que atraviesa el mundo entero; tan sólo se necesita andar buscándolo por sus escritos. Sobre la materia ya especificada se alza el "cuerpo físico", sobre éste el "cuerpo orgánico"; el próximo grado superior es el "viviente animado", y sobre éste se eleva a su vez el "animal político" (el hombre). Pero ni siquiera con éste cesa la estratificación. El hombre es capaz de la perfección en la ἀρετή, remontándose con ella otra vez a un estado superior. Y también la ἀρετή alcanza en la suma virtud dianoética una vez más una cumbre especial, la de la vida puramente espiritual o contemplativa.

Este orden gradual volvió reiteradamente con diversas variantes en los sistemas medievales. Si se prescinde de su último miembro, que está condicionado especulativamente, presenta el mismo contacto natural con grupos inconmovibles de fenómenos que los estratos funcionales del alma. En él pueden reconocerse claramente los cuatro grados principales, del ser físico, orgánico, psíquico y espiritual. Como lo menos dotado de unidad resalta aún lo psíquico. Pero con perfecto ajuste a los fenómenos están tomados los varios grados de lo espiritual, hasta donde se encuentran indicados.

### *c)* Los límites entre los estratos y la metafísica de la transición continua

Al mirar más de cerca pueden encontrarse dos razones por las que el orden gradual de Aristóteles no opera, a pesar de todo, de una manera suficientemente inequívoca. Una razón está en que en lugar de los estratos se ponen las formaciones complejas, que en cuanto tales no son de un estrato, de suerte que tampoco son representantes puras de un estrato del ser. Así está, por ejemplo, en lugar de un estrato intermedio el "hombre"; pero el hombre mismo es un ente estratificado, es un ente orgánico, psíquico y espiritual, y ni siquiera falta el estrato inferior, pues en definitiva el hombre es "también" un ente material. En todo ello no se encuentra solo. Las formaciones más altas de que consta el mundo están todas estratificadas análogamente al mundo. Buenos ejemplos son formaciones colectivas tales como la comunidad, el Estado, el pueblo; tienen la comunidad de raza por base, la misma índole psíquica por supuesto, pero únicamente se desarrollan en la comunidad espiritual. Mas justo por esto no son ellas mismas estratos de lo real, sino unidades en las que ya se hallan los estratos referidos unos a otros en formas *sui generis*. Suponen, por ende, los estratos.

No es factible definir los estratos de lo real por las formaciones complejas en que aparecen. Su esencia es otra y sus límites se cruzan con los de las formaciones.

Pero más importante es la otra razón de la discordancia. En la gradación aristotélica tiene siempre el grado inferior la tendencia a perfeccionarse en el superior; aquél aspira a lo alto y el conjunto de los grados presenta el aspecto de una única y grande atracción "hacia arriba". Puede llamarse esto la universal teleología de las formas. A ella responde la idea metafísica del "primer motor", que mueve "como mueve el objeto del amor", es decir, todo la atrae hacia su altura.

Sin duda alguna presta esta imagen servicio a la necesidad metafísica de unidad. Es la expresión de una unidad de fuerza y de movimiento que hace perder su independencia a los estratos distinguidos. Esto resalta aún más claramente si se considera que la índole del principio determinante es en Aristóteles la misma en todos los grados: el principio formal, que es a la vez causa motriz y principio final. Traducido al lenguaje de las categorías significaría esto que todos los estratos del ser tendrían categorías de la misma índole o que en el fondo serían homogéneos.

Desde aquí hay sólo un pequeño paso hasta borrar por completo los límites entre los estratos, o dicho positivamente, hasta la transición continua entre ellos, en la que no pueden menos de desaparecer en efecto los límites. Esta idea se encuentra bajo vestimenta panteísta y emanatista. Pero donde está enunciada más puramente es, por cierto, en la monadología leibniziana. Todas las diferencias entre las "sustancias" se reducen aquí a la diversa altura de su desarrollo: la materia, la planta, el animal, el hombre, no tienen aquí ninguna heterogeneidad en principio (o sustancial), sino sólo una diferencia de grado. Por eso pasan unos a otros sin solución de continuidad o sin que en ninguna parte se dé un salto o haya alguna distancia entre los estratos. En este monismo de la transición continua no desaparecen los estratos mismos, pero sí los límites entre ellos. Y con ellos no puede menos de desaparecer la mayor parte de la diversidad e interna multiplicidad de los grupos de categorías que responden a los estratos de lo real.

Que así es de hecho, se ve claramente si se fija la vista en las determinaciones fundamentales de las mónadas. En Leibniz sólo hay realmente un momento categorial fundamental, de cuya gradación depende la diversidad de las mónadas: la representación del mundo. Esto hace las mónadas homogéneas, y en esta homogeneidad se presentan allanados los contrastes entre los estratos de lo

real; las diferencias entre la materia y la vida, la vida y la conciencia, etc., quedan rebajadas a diferencias de grado. Las sustancias están entendidas, por lo mismo y por anticipado, a la manera del ser psíquico, y la "fuerza" desde la que se despliegan está concebida a la manera de la fuerza psíquica. El punto de partida de la imagen entera del mundo está escogido, pues, a la altura del ser psíquico —allí donde el hombre lo vive en el sentimiento de sí propio —y desde allí está trasportado el principio "hacia abajo", a los grados inferiores de lo real. La monadología es un típico traspaso de los límites "hacia abajo", una metafísica que explica "desde arriba" por medio de la generalización de un grupo de categorías de orden superior.

Encontró una imitación en el idealismo alemán. Cuando en oposición consciente a Fichte trató Schelling de restaurar el problema de la naturaleza, cayó en la misma idea, sólo que en el punto de partida echó mano un grado todavía más arriba: el "espíritu" tiene que ser lo que está escondido en las formas y formaciones de la naturaleza de abajo a arriba. Así, entendió el principio creador desde la materia hacia arriba como una "inteligencia inconsciente" que recorre los grados de lo dinámico y orgánico para despertar en el hombre a la conciencia y entonces proceder al ulterior despliegue en el mundo del espíritu. Es la misma metafísica "desde arriba" y la misma continuidad de la transición que en Leibniz. Y tampoco aquí desaparecen los grados naturales, pero se vuelve a borrar sus límites y a anular su independencia. También aquí se trata de dominar con un solo grupo de categorías toda la multiplicidad del mundo.

*d)* Los tres cortes en la gradación del mundo real

La idea de la continuidad siguió desbordando en el siglo XIX sobre la idea de la estratificación. También en Hegel tiene la preponderancia, si bien están más claramente destacados los grados. Y Schopenhauer, que pone en lugar de la inteligencia un principio de la voluntad, no hace *mutatis mutandis* cosa muy distinta. La necesidad de unidad supera en los sistemas especulativos a la aspiración a hacer justicia a la multiplicidad.

Sin embargo, es fácil de reconocer que tales unidades están construidas, tales transiciones continuas meramente postuladas. Hay en la gradación de las formaciones reales ciertos fenómenos fundamentales de diversidad infranqueable que no se dejan quitar de en medio con semejantes construcciones. Se hacen perceptibles como

cortes en la gradación misma que saltan a la vista. Su índole es indesconocible porque con los medios del conocimiento humano no se logra de ninguna manera llenar los huecos que en lo *continuum* aparecen en las líneas divisorias. Es como si aquí se rompiese la cadena de las formas del ser para empezar de nuevo a cierta distancia de altura. Una teoría de las categorías bien ajustada a los fenómenos tiene que tomar estos cortes exactamente en la misma consideración que las conexiones del ser que saltan por encima de ellos; es decir, tiene que hacer justicia de una manera satisfactoria a la índole propia de los grupos de categorías que determinan lo *concretum* por encima y por debajo de los huecos. Tiene que señalar, pues, en la gradación misma de las categorías los correspondientes cortes. Lo que significa a su vez que se las ha con una serie de estratos categoriales que corren paralelos a los estratos de lo real.

De tales cortes hay en la estructura del mundo real sólo tres. De ellos hay que cerciorarse antes de todo lo demás. Cierto que sólo cabe hacerlo destacando ya los momentos de la fábrica categorialmente fundamentales que se insertan en los puntos mentados.

*1.* El corte con mucho más visible es aquel que sirvió de base a la vieja división de la naturaleza y el espíritu. Sólo que con esta división queda inexactamente designado; pues lo material físico y lo propiamente espiritual son dominios del ser que en todo caso están muy separados, mientras que colindan apretadamente las regiones de la naturaleza orgánica y de lo psíquico. Ahora bien, entre estos dos, aunque unidos de la manera más estrecha en el ser humano, se abre el hiato en la estructura del ser. Pues lo orgánico, incluyendo el sutil sistema de los procesos en que consiste, sigue siendo una estructura espacial y material; los procesos y contenidos psíquicos, por el contrario, son algo expresamente inespacial e inmaterial. Y a esta oposición responde la diversidad de la manera de darse: el darse exterior de las cosas localizadas en el espacio y el darse interior de los actos psíquicos mismos como propios del sujeto mismo y pertenecientes a él.

De nada nos sirve tener la más clara certeza de nosotros mismos como unidad indisoluble del propio ser humano; no por ello podemos identificar en manera alguna los dos aspectos bajo los que se nos da nuestro ser. De nada nos sirve tampoco saber de una multitud de procesos que son a la vez orgánicos (fisiológicos) y psíquicos —como la percepción, el lenguaje, la actividad consciente, el trabajo guiado por una meta—; no podemos tender un puente sobre la profunda diversidad entre el carácter de proceso orgánico

y la ejecución de un acto psíquico. Esta dualidad con las raíces en la esencia de los fenómenos constituye el problema psicofísico. No se le hace justicia cuando se niega la unidad patentemente existente. Pero tampoco se le hace justicia cuando se discute la heterogeneidad de las dos formas de ser unidas en el fenómeno. Ambas cosas han intentado las teorías y ninguna de las dos ha logrado llevar a caminos transitables de penetración en el fenómeno. El gran enigma es justamente que el corte atraviesa por mitad del ser humano —y sin cortarlo en dos. La distancia entre los estratos orgánico y psíquico no significa justo separación, sino precisamente diversidad en vinculación; pero una diversidad ciertamente radical, con las raíces en la estructura categorial misma.

2. Un corte semejante tenemos muy por debajo de la frontera psico-física, entre la naturaleza inanimada y la naturaleza viva y orgánica. También aquí se ha preocupado mucho la ciencia por la transición; una y otra vez ha surgido la idea de la primitiva generación del viviente de ínfimo grado por circunstancias puramente dinámico-químicas. Desde que se aprendió a entender la gradación de lo viviente como una evolución no puede rechazarse fundamentalmente la idea. Pero no se ha logrado señalar un verdadero origen de la vida —con sus funciones peculiares de metabolismo autorregulador y de autorreproducción. Subsiste, pues, el corte. Más aún, pudiera añadirse que aun cuando se mostrase un día que pasaba a través de él lo *continuum* de las formas, seguiría subsistiendo en el sentido de que con el comienzo de las funciones vitales se instaurarían necesariamente leyes propias de estas funciones. Pero con ello se viene a parar justamente en que desde este límite hacia arriba alcanza la dominación un grupo distinto —y sin duda superior— de categorías.

3. Y finalmente hay, muy por encima, todavía otro corte de no menor profundidad. Divide el ser del espíritu del de los actos psíquicos. Desde siempre se ha sabido que la vida del espíritu es algo distinto del conjunto de los procesos psíquicos; tan sólo se propendió siempre y con demasiada rapidez a ver su esencia en lo puramente ideal, con lo que no podía reconocerse en ella ningún grado del ser de lo real. También repercutió aquí como una traba el viejo prejuicio de que la realidad conviene sólo al reino de las cosas materiales. Es un descubrimiento tardío el de que tiene realidad todo lo temporal, aun cuando no sea ni espacial, ni material. De hecho están los diversos dominios de la vida del espíritu muy distantes de tener un mero ser ideal: el lenguaje, el saber, el derecho, la costumbre —todos ellos tienen su surgir y perecer histórico-

temporal; no se agotan en las normas o valores ideales a los que siguen, ni comparten la intemporalidad de éstos, sino que sólo existen en su tiempo y sólo en la vida históricamente real de un pueblo en una época determinada.

Pero este su ser temporal como lengua "viva", derecho "vigente", costumbre "existente", etc., es distinto, por la forma y el grado, del ser de los actos ejecutados por una conciencia, aunque en los individuos vivientes en cada caso tenga por supuesto la ejecución de actos. Este suponerlos no borra la línea divisoria, exactamente como tampoco el estar supuesto lo orgánico en lo psíquico y lo material en lo orgánico borra las otras dos líneas divisorias. Lo decisivo es, antes bien, el instaurarse una vez más leyes propias al iniciarse la vida espiritual por encima de la psíquica. Y esto significa que vuelve a superponerse a los estratos inferiores otro superior de categorías de nueva índole.

### e) Los cuatro grandes estratos de lo real y la subdivisión

Ciertamente tiene que decirse que la fundamentación más exacta de los tres cortes es una tarea que únicamente puede llenar el desarrollo del análisis categorial. En particular es esto válido del corte indicado en último término. Pues con indicaciones tan generales ha quedado de hecho sólo inexactamente caracterizado. En verdad no son sólo los fenómenos del espíritu objetivo, sino también los del espíritu personal, los que parecen estar por encima de esta línea divisoria. Y aquí no es tan sencillo llevar a cabo la distinción; pues en parte son los mismos actos de conciencia los que pertenecen a la vez al ser psíquico y al espiritual. Pero resolver las aporías que aquí surgen no puede lograrse sin la exacta investigación de los fenómenos de los actos. Y esta investigación viene a parar en el análisis categorial de los dos estratos colindantes. Lo que de antemano tiene que ser una *cura posterior*.

Si se prescinde de semejantes dificultades, tiene algo de inmediatamente evidente la división dada con los tres cortes en la fábrica del mundo real. Con ella se consolida, en efecto, de la manera más inequívoca la imagen de la estratificación del mundo, y más precisamente como una superposición de cuatro grandes estratos. Aquí no se trata de caracteres difícilmente apresables de los dominios o los datos, sino de diferencias corrientes que son tan bien conocidas del pensar práctico de la vida diaria como del pensar crítico de la ciencia. En el curso de su formación a lo largo de los siglos se han organizado, en efecto, las ciencias, con una cierta forzosidad, en

grupos de íntima congruencia ajustados precisamente a los cuatro grandes estratos de lo real. Los límites de estos grupos no están sin duda ni en manera alguna trazados con rigor en todas partes, pues hay dominios de objetos que contienen de suyo varios estratos (por ejemplo, los de la antropología, etnología, ciencia social y otros); pero, por otra parte, son estos límites, allí donde resaltan, insalvables. Y aquí está la razón por la que en la imagen total de la ciencia de nuestro tiempo prepondera tan fuertemente la fragmentación, mientras que es tan difícil de apresar la unidad.

Mas justo de esta unidad, apenas visible ya desde las ciencias especiales, se trata en la ontología. Pues justo aprehender la unidad del mundo real es lo único que puede significar el aprehender la fábrica y articulación de este mundo. Su unidad no es la unidad de la uniformidad, sino la unidad de la superposición y sobrepujamiento de multiplicidades muy diversamente conformadas. Y éstas se hallan a su vez colocadas unas en relación a otras de tal forma que las por su tipo inferiores y más toscas son también las básicas y sustentantes, mientras que las superiores, descansando en las anteriores, se elevan sobre ellas.

Así se eleva la naturaleza orgánica sobre la inorgánica. Aquélla no flota libre por sí, sino que supone las condiciones y leyes de lo material físico, descansando en ellas, aunque ellas no basten, en absoluto, para constituir lo viviente. Igualmente están condicionados el ser psíquico y la conciencia por el organismo sustentante, únicamente en el cual y con el cual aparecen en el mundo. Y no de otra forma permanecen ligados los grandes fenómenos históricos de la vida del espíritu a la vida psíquica de los individuos que son sus portadores en cada caso. De estrato en estrato, pasando por encima de cada corte, encontramos la misma relación: el descansar el uno en el otro, el estar condicionados "desde abajo", y a la vez el ser independiente, en su conformación y leyes propias, el que descansa en otro.

Esta relación es la verdadera unidad del mundo real. El mundo no carece, en manera alguna, de unidad en medio de toda su multiplicidad y heterogeneidad. Tiene la unidad de un sistema, pero el sistema es un sistema de estratos. La fábrica del mundo real es una estratificación. Y lo interesante no es la imposibilidad de tender puentes sobre los cortes —pues pudiera ser que sólo existiese "para nosotros"—, sino la instauración de nuevas leyes y de conformaciones categoriales sin duda dependientes de las inferiores, pero sin embargo de una ostensible índole peculiar y sustantividad frente a ellas.

Con lo anterior se ha dado expresión a una ley fundamental de la fábrica del mundo real que por el momento aún no está probada de ninguna manera. Habrá de probarse en la parte final, entre las "leyes categoriales". Mas para ello es menester todavía variedad de otras investigaciones. Importante por el momento es sólo que el concepto de "estrato" de lo real ha quedado definido inequívocamente con la indicada relación total —y sólo con ella. No basta para ser un "estrato" ser miembro de una serie gradual; le es inherente también el destacarse de los estratos vecinos —en la medida en que existen sobre o bajo él—, si no por un hiato, sí por la diversidad de las categorías instauradas por él. Siempre le es inherente, pues, una cierta sustantividad, pero siempre también la dependencia respecto del estrato inferior que lo sustenta.

Estos rasgos esenciales de la estratificación no convienen, en absoluto, a toda clase de gradación, por ejemplo, a aquellos grados del conocimiento, anteriormente expuestos, cuyos límites resultan borrosos, que sin duda tienen una relativa independencia mutua, pero que no están inequívocamente en la relación de descansar unos en otros. En general hay que decir que estratos en sentido riguroso son sólo los cuatro grandes estratos de lo real. Esto no carece de importancia para la fábrica del mundo real. Pues como de suyo se comprende es su gradación en detalle mucho más complicada. Cada uno de los cuatro grandes estratos tiene dentro de sí otros grados; pero esta gradación está dividida en series graduales paralelas, o sea, no es sobrepujamiento en un solo sentido; ni tampoco presenta líneas divisorias categorialmente rigurosas, sino en los más de los casos transiciones resbaladizas. Donde más conocida es esta situación es en el reino de lo orgánico, donde la relación entre las especies, géneros, familias, órdenes, clases, presenta una diversidad muy distinta de la de los estratos. Y cosa semejante es en los otros estratos del ser. Donde mayor sería el número de diversas gradaciones paralelas sería en el estrato de la vida del espíritu.

No debe desconocerse, empero, que en la ulterior subdivisión de los grandes estratos ocurre, junto a otras relaciones, también una vez más una cierta estratificación. Así forma en el reino de lo orgánico la distinción de lo unicelular y lo pluricelular una indesconocible superposición de estratos; y cosa semejante es en el reino del ser espiritual con la distinción del espíritu personal y el objetivo, así como con la oposición de ambos al espíritu objetivado. Pero ninguna de estas relaciones forma una estratificación acabada, sino, por decirlo así, sólo el conato de una. En el resto se resuelven en una simple gradación con transiciones resbaladizas.

## CAPÍTULO 21

# LOS ESTRATOS DE LO REAL Y LOS ESTRATOS DE LAS CATEGORÍAS

### *a)* DIMENSIONES DE LA MULTIPLICIDAD CATEGORIAL

Entre un *concretum* y sus categorías existe una relación de firme correspondencia, en la que desempeñan las categorías el papel de una predeterminación que domina de un cabo a otro lo que hay de común en la multiplicidad. Si, pues, lo *concretum* del mundo real entero forma una estratificación, tienen necesariamente los estratos de lo real que repetirse en estratos correspondientes de categorías. La distinción de los estratos reales es justo una distinción de principio, teniendo, pues, que estar contenida en sus categorías. Pero no por ello necesita la estratificación de las categorías ser simplemente idéntica a la estratificación de lo real.

Ni tampoco puede ser simplemente idéntica a ella. Pues, primero, no hay sólo categorías de lo real, sino también de las restantes esferas. Y, segundo, hay categorías de tal generalidad que no pueden concebirse como pertenecientes a un determinado estrato real. Tales categorías son principios comunes a todos los estratos de lo real; forman la base unitaria del mundo real entero. Y su significación ontológica está en que son las categorías más fundamentales —el común fundamento de toda especificación categorial, por ende también de toda estratificación— y encima son aquellas en que resulta estructuralmente tangible la unidad de la fábrica del mundo real. En adelante se llamarán categorías fundamentales. Constituyen el objeto de la "teoría general de las categorías" a diferencia de la "especial".

De estas dos razones de la no identidad es la primera tan sólo un momento extrínseco al problema de las categorías reales. Pues concierne tan sólo a la posición paralela de la esfera ideal, así como a la de las esferas secundarias, en la medida en que sus categorías presentan desviaciones respecto de las categorías reales. En todo ello se trata, pues, del conjunto de una multiplicidad categorial que en tal extensión ya no concierne a la construcción del mundo real. El conjunto de esta multiplicidad es patentemente pluridimensional. En él se corta la pluralidad de las esferas con la serie de los estratos. Pues esta última vuelve también en las diversas esferas.

De la esfera ideal como esfera de las esencias es ello inmediata-

mente evidente, si bien su dependencia está condicionada. Sólo que ya se mostró por qué sus categorías no pueden coincidir cabalmente con las de lo real (caps. 3 y 4). Pero como las estructuras y las leyes esenciales atraviesan el mundo real, constituye la relación de sus categorías con las categorías reales a la altura de cada estrato un problema que concierne también al mundo real, y donde más, allí donde presenta límites la identidad de ambas esferas del ser.

De mayor interés aún es la relación categorial de la esfera del conocimiento —incluyendo su gradación interna (cap. 18)— con la esfera real, bien que el conocimiento sea extrínseco al ente en cuanto ente y sólo entre en su fábrica en tanto es él mismo un fenómeno del ser, perteneciente al más alto de los estratos reales, al del ser espiritual. Pues la ontología es, digámoslo una vez más, un saber del ente y el saber es cosa del conocimiento. La peculiaridad de las categorías del conocimiento —lo mismo si son las de la percepción que las de la intuición, de la experiencia o del concebir— representa, pues, un medio a través del cual, y únicamente a través del cual, pueden hacerse tangibles las categorías reales. La ontología no puede, pues, trabajar en exponer estas últimas, a las que viene a parar todo, de más manera que en una constante discusión crítica con las categorías del conocimiento aportadas por él mismo (como un medio de indagación). Y para esto necesita elevar al nivel de la conciencia las diferencias con que tropieza. Pues al conocimiento le son en su actitud natural mucho menos conscientes todavía sus propias categorías que las de sus objetos.

El menor dentro de este orden de cosas es el peso de la esfera lógica, cuyos momentos categoriales son reducibles a unas pocas leyes. Lo que tiene de especial desempeña a lo sumo cierto papel en las categorías fundamentales, pues que sus leyes son lo más cercano a éstas por la generalidad y el vacío de contenido. Más allá desaparece prácticamente por completo del concierto de la multiplicidad categorial.

### *b)* Posición de las categorías fundamentales dentro de la serie de estratos diferenciables en lo "concretum"

De un peso ontológico mucho mayor es el segundo momento de la desviación de la estratificación categorial respecto de la estratificación del mundo real. Estriba en la aparición de las categorías fundamentales. Como éstas revelan ser por su simplicidad y generalidad las más elementales, y en cuanto tales están contenidas —o

supuestas— en las categorías especiales de todos los estratos reales, hay que decir que en ellas se prolonga "hacia abajo" la serie de los estratos categoriales.

Pues de hecho se hallan en orden jerárquico "por debajo" de las categorías de lo inorgánico. Ya no hay, pues, ningún estrato especial del mundo real que les esté coordinado. O dicho de otra manera: los estratos de lo real se interrumpen por abajo con el reino de lo material físico, pero los estratos de sus categorías no se interrumpen en este límite sino que se extienden hasta mucho más abajo. Cierto que no debe imaginarse esta prolongación de la misma manera que si las categorías elementales no tuviesen absolutamente nada *concretum* a que estar referidas; esto daría por resultado un contrasentido, por constituir la esencia de las categorías el no ser nada "por sí", sino sólo para y en algo *concretum*, a saber, sus principios. De hecho no les falta lo *concretum;* sólo que no se halla, como tratándose de las categorías superiores, en un solo estrato real, sino en todos los estratos reales a la vez. Puede expresarse esto también diciendo que los estratos de lo real tienen sus categorías no sólo en los estratos de categorías que les corresponden y les están especialmente coordinados, sino siempre a la vez en las comunes categorías fundamentales.

Este estado de cosas complica ciertamente la situación, pero de ninguna suerte le hace dejar de ser trasparente. No hay ninguna clase de dificultad en que una misma formación real tenga a la vez principios muy generales y muy especiales. Y clara sobre todo resulta la situación de las categorías fundamentales, "por debajo" de las otras, cuando se ve en qué forma sirven de base a las categorías especiales de los distintos dominios, cómo desempeñan en éstas el papel de elementos simples de la fábrica categorial que entran en las estructuras complejas. Su relación con estas últimas se asemeja a la relación con lo *concretum* de tal forma que puede verse en las categorías superiores mismas ya una especie de *concretum* al que están referidas. Pues como son las condiciones categoriales de las superiores, puede decirse con cierta justificación que son también los principios de éstas. En este sentido son los principios de los principios. Y ésta es una relación perfectamente unívoca en que permanece plenamente intacto el sentido del "ser principio". Hasta qué punto responde esta relación a la fábrica toda de la estratificación categorial, no puede ciertamente anticiparse todavía aquí. El mostrarlo entra en el tema de las "leyes categoriales".

Pero otra cosa tocante a lo unívoco de esta relación resulta clara aun sin mayor análisis: que con las categorías fundamentales nos

las habemos con genuinos estratos independientes de principios que prolongan hacia abajo en forma perfecta la serie de estratos de las categorías reales. Es decir, que en ellas se prolonga la estratificación misma así como las leyes correspondientes a ésta. Presentan con las categorías del mundo inorgánico la misma relación que éstas con las de lo viviente y que estas últimas con la de lo psíquico, etc.: siempre es el estrato inferior el condicionante y sustentante, el superior el que descansa en el anterior y aquel en que las categorías inferiores están sin embargo rebajadas al nivel de meros elementos de una estructura mucho más alta. Esta relación prosigue sin alteración por debajo de los límites inferiores de lo real. Une, pues, unívocamente las categorías de lo material, de lo orgánico, etc., con las categorías fundamentales, que ya no tienen un *concretum* de altura especial entre los estratos. Ello prueba la unidad y homogeneidad de la serie de estratos de las categorías reales. también justamente en tanto esta serie se presenta como una serie ampliada frente a la serie de estratos del mundo real mismo.

### *c*) Los tres grupos cognoscibles de categorías fundamentales

Las categorías fundamentales forman el objeto de la "teoría general de las categorías". Son una multiplicidad categorial que se descompone a su vez en grupos claramente diferenciables: y entre estos grupos impera de nuevo una cierta estratificación, aunque sólo una estratificación de ninguna suerte inequívocamente formada. Necesario es por ello dejar indeciso si se trata aquí de una verdadera superposición de la altura categorial o de un paralelismo. Dada la pluralidad de dimensiones de la multiplicidad categorial en general, no existiría en el último caso ninguna clase de dificultad en la distinción.

De tales grupos pueden distinguirse tres. Cada uno de ellos es de suyo homogéneo a la vez que se destaca claramente de los otros. Pero con esto no se ha eliminado la dificultad de su posición mutua. Pues en cierto sentido está supuesto cada uno de ellos en los otros; puede, por ende, pretender cada uno el "primer" (más bajo) lugar. Quizá proceda esta falta de trasparencia de que de tales grupos haya en verdad más; quizá sea también que no nos son cognoscibles los grupos verdaderamente primeros y más elementales. Esto respondería bien a los variados ingredientes de irracionalidad que entran en las categorías reales. Pero comoquiera que sea, tratar sólo se puede, naturalmente, grupos de categorías cognoscibles. Sobre un grupo eventualmente antepuesto todavía, pero incognos-

cible, sólo cabe a lo sumo enjuiciar conjeturas. E incluso esto sobre la base de los cognoscibles.

1. En primer lugar pertenece a estos grupos el de las categorías modales. Puede suponerse aquí conocido porque la investigación del mismo se encuentra hecha ya *in extenso*.[1] Este grupo es prototípico en cuanto que se halla más acá aún de toda especificación de contenido, concerniendo sólo a la manera de ser y decidiendo ciertamente por ello el problema de las esferas, pero dejando todavía intacta la fábrica del mundo real y en general todo lo estructural. Aquella investigación ha mostrado cómo varían según las esferas los seis modos, y sus relaciones intermodales, y ha precisado qué quiere decir propiamente realidad y cómo se distingue del ser ideal como un ser deficiente, aunque sin embargo contiene dentro de sí a éste. Además de todo esto, la investigación ha desarrollado la categoría de la predeterminación —en el sentido del determinismo— y mostrado sus límites en todos los dominios de lo irreal. Y simultáneamente y con el ejemplo de esta categoría ha expuesto a la luz la íntima relación entre el modo y la estructura (la manera de ser y la determinación del ser —en el sentido de la nota determinante). Las consecuencias se extienden, por consiguiente, hasta los más altos grados del ser del espíritu, alcanzando al deber ser y al *ethos*, a la relación de conocimiento y a la enigmática forma de ser de las obras de arte.

Esta investigación puede pasar por la verdaderamente ontológico-fundamental. Por su peculiaridad y dificultad metódicas constituye una disciplina filosófica especial. Por ello hubo de separarse de la "teoría general de las categorías", a la que pertenece por el tema, y desarrollarse antes de ésta.

2. Inmediatamente viene un grupo de categorías elementales que tienen carácter estructural y se presentan todas por parejas, en la forma de correlativos miembros opuestos. De estas categorías son muchas conocidas desde antiguo. En ellas entran oposiciones tales como las de la unidad y la pluralidad, la forma y la materia, la cualidad y la cantidad, lo *continuum* y lo *discretum*. Pero también la oposición de la estructura en general y el modo debe añadirse como una relación límite, e igualmente la oposición y la transición (pues entre todos los opuestos se extiende una dimensión de posibles miembros de transición), el sistema y el miembro, la predeterminación y la dependencia. Más aún, hasta la estructura funda-

[1] Expuesta en la obra *Posibilidad y Efectividad*, que forma el tomo anterior al presente.

mental del ser categorial en general, la relación entre el principio y lo *concretum*, es una oposición elemental.

En sus comienzos se movió la metafísica casi exclusivamente en categorías opuestas de semejante índole. Cierto que no siempre eran las realmente fundamentales; así, por ejemplo, desempeñaron entonces un gran papel la finitud y la infinitud, lo positivo y lo negativo (el ser y el no ser), la sustancia y el accidente. De estas oposiciones cae la primera bajo la cantidad, la segunda bajo la cualidad, la tercera ya entre las categorías especiales del primer estrato real. Otras oposiciones que aparecen entremezcladas con las anteriores, como las del sujeto y el objeto o el fenómeno y el ser en sí, son del todo secundarias; pertenecen a la relación de conocimiento y por consiguiente al estrato real del ser espiritual. No pueden, pues, tomarse ciegamente a la historia las categorías opuestas elementales. Se trata, antes bien, de descubrir primero las efectivamente fundamentales, para analizarlas luego yendo de la mano de sus múltiples referencias mutuas.

Esta investigación habrá de hacerse en las próximas secciones. Tiene la ventaja de que desde cada miembro de la tabla de oposiciones se obtiene una vista a través de la estratificación entera del mundo real. Procura, pues, ya desde los primeros pasos, una imagen concreta de esta fábrica —y a la vez una imagen del reino de las categorías.

3. Pero esta imagen del reino de las categorías da por su parte a conocer leyes estructurales que conciernen al orden interno y relaciones intercategoriales mismas. Mirando de más cerca, se encuentra de esta manera un sistema entero de "leyes categoriales" que determinan la esencia del ser principio, la coherencia de las categorías dentro de un estrato, la superposición de los estratos de categorías y la dependencia que impera en esta superposición.

Ahora bien, estas leyes categoriales forman un grupo más de categorías fundamentales. En su índole estructural de "leyes", diseñan a la vez un tercer tipo de categorías en general —al lado del de los "modos" y del de los "opuestos". Pero también a la vez va su significación ontológica mucho más lejos todavía. Pues como las categorías son lo que en su *concretum* hay con carácter de principio, y lo *concretum* no es en este caso nada menos que la fábrica toda del mundo real, no son las leyes categoriales ninguna otra cosa sino las leyes de justo esta fábrica del mundo real. Esto significa que únicamente con ellas puede aclararse la superposición de los estratos reales, incluyendo el recíproco juego *sui generis* de la dependencia y la independencia.

En este sentido puede decirse que en las leyes categoriales está el verdadero centro de gravedad de la teoría general de las categorías. Y a ello responde el que estas leyes sean en cierto respecto también más fundamentales que los dos primeros grupos de categorías; pues éstos se hallan sometidos ya a las leyes categoriales. Pero justo porque aquí se trata de los decisivos principios del orden y la fábrica, tiene que aplazarse hasta el final la investigación relativa a ellos. Es una investigación que no puede llevarse a cabo sin la concreta plenitud de perspectivas dada por las oposiciones elementales. Queda por ende reservada para la "tercera parte" de la teoría general de las categorías.

### *d*) El límite superior de las categorías fundamentales y el ser ideal

El deslindar las categorías fundamentales como categorías generales de las categorías especiales de los distintos estratos reales no carece, sin embargo, de aporías. Hay categorías que dentro del mundo real son de la misma generalidad que, digamos, las oposiciones elementales. De esta especie son el tiempo, el proceso, la alteración: no sólo las formaciones naturales tienen su surgir y perecer temporal, su mutación, sus procesos internos, sino también el ser psíquico y espiritual; en este último conocemos todo ello como su historicidad. Pero por otra parte se ve sin más en estas categorías que son algo más especial que, digamos, la unidad y la pluralidad o el sustrato y la relación. No cabe acoger la temporalidad ni el carácter de proceso entre las categorías opuestas generales, ni menos aún, naturalmente, entre las leyes categoriales o los modos, con los que no tienen absolutamente ninguna afinidad.

Pero ¿qué es lo que constituye la diferencia? No simplemente el no tener carácter de opuestos; entonces habría más bien que hacer para ellos y varias categorías semejantes a ellos un grupo especial de categorías fundamentales. Pero esto es todavía menos admisible, porque más bien salta a la vista que no son para ello bastante generales. Pero si no obstante son tan comunes como aquellas otras categorías a todos los estratos reales, ¿en qué estaría su ser sin embargo más especiales?

Aquí tropezamos con una deficiencia en la definición antes dada de las categorías fundamentales. No basta que sean comunes a todos los estratos reales, tienen que ser comunes —al menos fundamentalmente— también a todas las esferas. Y como tratándose del ser sólo interesan las esferas de éste y no también las secunda-

rias, puede decirse simplificando: las categorías fundamentales tienen que ser comunes al ser real y al ideal.

La justeza de esta definición por lo que se refiere a las oposiciones elementales —por ejemplo, incluso a la de materia y forma— habrá ciertamente de mostrarse todavía ("materia" no es en sentido ontológico la llamada sustancia material de las cosas materiales tan sólo). Pero si se la adopta aquí, el resultado es sin más un inequívoco límite superior para la región de las categorías fundamentales. Y este límite excluye de ellas con toda radicalidad la temporalidad, el carácter de proceso, la alteración, etcétera.

El ser ideal se diferencia del real de la manera que más salta a la vista justamente por no ser temporal, por no conocer mutación, surgir ni perecer, ni alteración. Hay en él unidad y pluralidad, dimensiones y oposiciones, continuidad y discontinuidad, relaciones y relatos, pero no hay en él mutación. El ser ideal es un ser intemporal.

La temporalidad y las categorías afines a ella son, pues, algo más especial y menos fundamental —en comparación con las oposiciones elementales generales— por ser categorías específicas de lo real. Únicamente empiezan, por tanto, con el estrato inferior de lo real, y su marcha a través de los estratos reales superiores tiene un carácter ontológico distinto del de la marcha de las categorías fundamentales.

### *e)* La posición intermedia de las categorías de la cantidad

Un papel *sui generis* desempeñan todavía en relación con el anterior límite las llamadas categorías de la cantidad. Entre ellas no hay que contar prácticamente todos los momentos fundamentales de lo matemático, por ejemplo, no los ya mucho más especiales de las relaciones geométricas, que se erigen sobre el principio del espacio, pero sí los más generales, que abarcan el reino de los números y de los conjuntos, formando por ende la base de las relaciones de magnitud en general.

A estas categorías no puede negárseles el carácter de categorías reales, porque dominan de la manera más patente el estrato inferior del ser real, el de la naturaleza inorgánica, penetrando y codeterminando muy esencialmente sus leyes. Para las ciencias de la naturaleza inorgánica es ello de una significación decisiva. Pues justamente el carácter cuantitativo de dichas leyes es el lado de ellas que mejor puede conocerse. A ello deben tales ciencias su muy

celebrado carácter de exactitud, que les da de hecho una alta superioridad sobre ciencias de otra índole.

Pero las categorías de la cantidad en manera alguna son por ello sin más categorías de la naturaleza, exactamente como tampoco la matemática pura, que en ellas se funda, es una ciencia natural. El reino de los números y de todas las múltiples relaciones numéricas es sin duda un genuino *concretum* que descansa en estas categorías y les pertenece directamente, pero no es un *concretum* "real". Su manera de ser es la de la esfera ideal. Y a esto responde el que las puras relaciones numéricas —y sin duda incluso las más especiales entre ellas— sean de una generalidad enteramente distinta de la contenida en las leyes naturales. Más bien existe aquí una clara relación de condicionamiento: el contenido matemático de las leyes naturales descansa en las leyes matemáticas puras, bien que de ninguna suerte esté determinado por ellas solas, es decir, las supone.

Mas ésta es patentemente una relación del tipo "descansar en". Y de ello se sigue —si se hace intervenir aquí el concepto exacto de estratificación— que el objeto de la matemática pura forma un estrato inferior del ser, situado por debajo de la naturaleza inorgánica, o sea, también por debajo de la estratificación entera del mundo real. En el dominio de objetos de la matemática pura nos las habemos, pues, con un estrato del ser ideal que se halla por debajo de los estratos reales, pero que sin embargo forma una multiplicidad concreta de índole propia. Las categorías de este estrato ocupan, por tanto, la peculiar posición consistente en que frente a los estratos reales tendrían que contar sin duda entre las categorías fundamentales, pero por obra de lo *concretum* especial que les está coordinado como propio de ellas, no pueden, a la inversa, pertenecer a aquéllas. Pues categorías fundamentales son justo aquellas que están referidas a la totalidad de los estratos y no tienen ningún *concretum* especial.

A la totalidad no están, pues, referidas las categorías de la cantidad ni siquiera indirectamente. De los estratos reales es justo el inferior solo el dominado por ellas de una manera efectivamente decisiva. Ya en lo orgánico se vuelve su papel del todo subordinado, y más arriba desaparece por completo la estructura matemática. Esto es lo que las distingue radicalmente de las categorías fundamentales.

No puede desconocerse que en la imagen tan simple de la estratificación categorial que ve en las categorías fundamentales una directa prolongación hacia abajo de la serie de grados, produce

una fisura la posición intermedia de las categorías de la cantidad. Pero hay que dar cuenta del fenómeno de esta posición, hay que modificar de acuerdo con él la imagen que resulta demasiado simple. Habrá que concluir, pues, así: hay un espacio abierto entre el límite inferior de las categorías reales correspondientes a los distintos estratos y las categorías fundamentales. Y este espacio está lleno igualmente por ciertas categorías. Si las cuantitativas son las únicas que se encuentran dentro de él, es cosa que no puede decidirse de antemano. Pero en todo caso resulta tangible un grupo de ellas que se presenta en la característica posición intermedia.

Hay, pues, que incluir todavía este grupo en el tema de la teoría general de las categorías, aunque sus miembros no sean categorías fundamentales.

---

## CAPÍTULO 22

## INCLUSIÓN DE LAS ESFERAS SECUNDARIAS EN LOS ESTRATOS DE LO REAL

### *a)* ACCIDENTALIDAD ONTOLÓGICA DE LAS ESFERAS SECUNDARIAS

La multiplicidad categorial con la que nos las habemos se presenta, pues, como una multiplicidad ordenada en dos dimensiones: por un lado, se extiende en la diversidad de las esferas, y, por otro lado, en el orden de altitud de los estratos. Y podría pensarse que de la intersección de estas dos dimensiones no podría menos de resultar un inequívoco orden sistemático de todas las categorías. Así sería de hecho si las diferencias entre las esferas mostrasen la misma homogeneidad que las diferencias entre los estratos.

Pero ello no es de ninguna suerte así. De una igualdad de posición ontológica puede hablarse aún en rigor por respecto a las dos esferas del ser; aunque incluso aquí sólo con varias reservas, pues el ser ideal es un ser incompleto y su independencia es muy restringida (como que sólo esporádicamente aparece a determinada altura de los estratos, por ejemplo, a la de lo cuantitativo). De las esferas secundarias no puede señalarse cosa semejante ni en un solo estrato del ser. No es posible coordinarlas a las esferas del ser, o dicho con más exactitud, la coordinación en que empiezan por aparecer en razón de su desviarse categorialmente de aquéllas, es justo ontológicamente accidental. Esta "accidentalidad" no es nada más que su mismo ser secundarias. Pues detrás de ella se esconde —como detrás

de toda aparente accidentalidad— un estado de cosas en verdad muy distinto. Y éste tiene sus muy determinadas razones de ser ontológicas, que de ninguna suerte son cosa de la manera de concebirlo. Es un estado de cosas que no está determinado por las esferas mismas, sino por la estratificación del mundo real.

De las esferas secundarias es la del conocimiento con mucho la más importante. La esfera lógica desempeña a su lado tan sólo un papel subordinado; en la relación entre las esferas sólo adquiere cierto valor en la medida en que entreteje con sus leyes formales los grados superiores del conocimiento. Dentro de la esfera del conocimiento, en cambio, entran en consideración todos sus diversos grados, pero en particular la oposición entre el inferior y el superior, la percepción (representación intuitiva, etc.) y el saber propiamente tal (concebir).

Ahora bien, el conocimiento es por su esencia ontológicamente secundario. Supone ya como primario por respecto a él el ente que es su objeto; y éste existe independientemente de que aquél haga o no de él su objeto, no siendo tampoco alterado por aquél. Pero a la vez es el conocimiento mismo un ente, a saber, una relación óntica *sui generis*, y sólo puede ocurrir en circunstancias reales ya existentes de determinada altura en la estratificación. Sólo puede surgir en una conciencia que ya se haya desarrollado por encima del orden de los actos puramente psíquicos y haya llegado a la altura de lo espiritual objetivo. El conocimiento es una función específica del ser espiritual. Se halla, pues, dentro de la estratificación de lo real, a cuyo estrato superior pertenece, y si se quiere entenderlo ontológicamente, es necesario entenderlo partiendo de su inserción en este estrato del ser. Está sustentado, así, por la estratificación entera de lo real, en la que siempre descansa el estrato superior en el inferior, hasta descender a lo material físico. El conocimiento se encuentra, por tanto, condicionado categorialmente desde abajo en la índole de su ser, y tanto por las categorías fundamentales como por las categorías reales inferiores.

### *b)* Doble sentido de "primario" y "secundario". El fenómeno y el ser

Si el conocimiento es ontológicamente secundario, no por ello es de ninguna suerte secundario bajo el punto de vista de su propia marcha —la *ratio cognoscendi*. En él están los datos con los que se encuentra la reflexión filosófica cuando se vuelve hacia el ente; están en él incluso cuando las verdaderas fuentes del dato se hallan

por debajo del conocimiento. El conocimiento es primario en el sentido de lo "anterior para nosotros"; es secundario en el sentido de lo "anterior en sí".

Si se toma por base esta distinción acreditada desde tan antiguo, recibe la síntesis de las esferas, a pesar de la total heterogeneidad óntica de ellas, un sentido preciso, aunque sólo metodológico. En efecto, si ahora se persiguen distintas categorías a través de esta heterogénea multiplicidad de las esferas, surge claramente a la luz en las diferencias de su estructura la oposición entre conformación primaria y conformación secundaria; y a la vez puede perseguirse la línea de variación desde las esferas del darse hasta las esferas del ser de tal manera que resultan apresables aproximadamente con ella las estructuras categoriales del ente.

Puede ilustrarse este orden de cosas con la relación entre el fenómeno y el ente. Hay fundamentalmente los mismos contenidos en el fenómeno y en el ente; pues es el sentido del fenómeno ser "apariencia" de un determinado ente. Un fenómeno sin un ente en sí que sea lo que "aparezca" en él, es una apariencia vacía, una "pura apariencia". Y no es esto lo que se mienta cuando se habla de fenómenos. El ente, pues, se hace patente en el fenómeno. No es como creía el escepticismo e incluso todavía Kant que pueden conocerse, ciertamente, los fenómenos, pero no el ente en sí. Justamente a la inversa: de ninguna manera pueden conocerse fenómenos sin conocer a la vez en cierta medida el ente en sí que "aparece" en ellos.

Pero por otra parte tampoco es como suponen los fenomenólogos: como si el fenómeno fuera simplemente y sin más el ente; como si todas las determinaciones que puedan leerse en el fenómeno fueran por ello ya determinaciones del ser, e incluso como si éstas pudieran agotarse exclusivamente en aquéllas. Justamente a la inversa: el fenómeno con todos sus rasgos esenciales nunca tiene sino el carácter del ser para nosotros. No es la cosa misma, sino sólo su contrafigura y ésta puede discrepar ampliamente de la cosa. Justo lo que nunca puede leerse directamente en un fenómeno es hasta qué punto es un genuino "fenómeno" (en el sentido expuesto), hasta qué punto pura apariencia. Por eso toda reflexión sobre la cosa misma tal como sea en sí tiene que empezar por la interpretación crítica del fenómeno. Éste es un estado de cosas reconocido y verificado en todas las ciencias. ¿Cómo no va a ser decisivo para la filosofía al emprenderla con el problema del ente en cuanto tal?

Con lo anterior se habría aclarado en lo esencial la relación efectiva de las esferas en su heterogeneidad y la simultánea referencia

de unas a otras por su contenido. Los grados de la esfera del conocimiento son de un cabo a otro esferas de fenómenos del ente. Bien entendidos, no tienen, en absoluto, la pretensión de ponerse al lado de las esferas del ser. Tienen, antes bien, ontológicamente su lugar especial y subordinado en la gradación del ente al pertenecer a determinados estratos de lo real; y todo desligarlas de esta pertenencia conduce necesariamente al falseamiento de su esencia. Pero según la *ratio cognoscendi* son, como esferas del darse, los accesos al ente. Y son esto justo porque son meras esferas de fenómenos. Pues todo acceso al ente tiene la forma del fenómeno.

Dentro de ciertos límites puede decirse lo mismo de la esfera lógica. También ella es, como orden de los pensamientos, una esfera de fenómenos, y a su manera una esfera de alta adecuación, aunque en cambio de mínima plenitud de contenido. Ninguno de los contenidos que entran en sus formas es, justo, contenido suyo. Lo que en ella hace su aparición con una perfección *sui generis* son ciertas leyes formales de conexiones del ente mismo —ante todo, del ideal, pero mediatamente también del real. Dentro de los muy estrechos límites de este contenido —hasta donde puede llamarse todavía contenido una red tan poco espesa de formas—, es del más alto valor para ciertos dominios de la investigación de las categorías. Pues hasta donde estas formas contienen accesos al orden real, constituyen las indicaciones más exactas que están a nuestra disposición acerca de las categorías reales.

### *c)* Pertenencia óntica y coordinación por el contenido

Ahora bien, en cuanto esferas del darse y de fenómenos, están las esferas secundarias en una doble referencia a lo real. Por un lado, son ellas mismas algo ente que pertenece a un determinado estrato de lo real: el conocimiento es algo realmente efectivo y eminentemente eficiente en la vida humana que tiene su surgir en el tiempo, como todo lo real —tanto en pequeño como en grande, en el individuo como en la vida histórica de la colectividad. Pero por otro lado, están estas mismas esferas secundarias coordinadas además por su contenido a determinados estratos de lo real, y de ninguna manera sin más a los mismos estratos a que pertenecen en el orden real.

Aquella pertenencia es algo enteramente distinto de esta coordinación. Los fenómenos son necesariamente fenómenos "de algo" —si es que no son seudofenómenos—; el conocimiento es necesariamente conocimiento "de algo". Y el algo es en ambos casos un

ente. En esto consiste la coordinación como referencia por el contenido: el conocimiento no está coordinado a aquel ente al que él mismo pertenece, sino a aquel que él conoce.

Esto no excluye, es cierto, que la coordinación pudiera extenderse también al propio estrato real del conocimiento; el conocimiento puede hacer objeto suyo también del ser espiritual, y finalmente de sí mismo. Pero éste dista mucho de ser el caso en todo conocimiento, al menos en la región de la percepción. Y aun cuando haya siempre entrañado en todo conocimiento la aprehensión concomitante de algo perteneciente al ser espiritual, no se debe a la esencia del conocimiento, sino a lo intrincado de las circunstancias reales en que vive el ente cognoscente. Fundamentalmente entra, antes bien, en la esencia del conocimiento el poder extenderse a objetos de todos los estratos del ser, y ello con entera independencia respecto de si los concibe también en cuanto tales. Pero esto quiere decir que el conocimiento, aunque perteneciente exclusivamente al supremo estrato real, está "coordinado" fundamentalmente a todos los estratos sin distinción.

Aquella referencia a lo real que es característica de las esferas del darse en cuanto accesos al ente, no estriba, pues, en la pertenencia, sino en la coordinación. La fundamental relación ontológica sólo desempeña en este respecto el papel de un supuesto; el pertenecer el conocimiento al ser espiritual, su descansar en la ejecución de los actos, así como su estar condicionado, además, por el organismo, etc., sólo conciernen a su propia manera de ser y a la dependencia de ésta dentro del orden real. El que en él se hagan accesibles entes, depende de su relación con sus dominios de objetos. Pero esta relación es la "coordinación". Y en tanto al conocimiento le es accesible la propia relación fundamental —su pertenencia a un estrato y condicionamiento óntico—, se lo es no en razón de sí mismo, sino en razón de la coordinación.

Dentro de los límites en que la esfera lógica puede pasar por esfera del darse, es decir, dentro de los límites de la tenue malla de formas con que envuelve todos los contenidos que aprehende, no puede menos de ser lo mismo válido también de ella. Y sólo por ello es posible que sus leyes desempeñen un papel decisivo en los grados superiores del conocimiento. También aquí se dice poco con la pertenencia, comprensible de suyo, aunque ónticamente fundamental, de lo lógico al ser espiritual. La significación de lo lógico está, antes bien, en su irrestricta coordinación. Pues dado el enorme alcance de sus leyes formales, no hay ente, cualesquiera que sean la esfera y el estrato a que pertenezca, al que no se extiendan

sus formas. Pero si, como ya se mostró anteriormente, estas leyes son en el fondo leyes del ser ideal, por lo que abarcan también desde luego ciertas relaciones formales y universales de lo real, resulta muy comprensible que el acceso específicamente "lógico" al ente constituya, a pesar de toda su vacuidad de contenido, una muy importante instancia del darse.

Y la significación de esta situación resulta aún mayor cuando se considera que esta clase de acceso se extiende también directamente a ciertas categorías de lo real. Por manera característica, son justamente las categorías fundamentales aquellas de las que es esto válido. Pues estas categorías son de pareja generalidad y vacuidad de contenido. La coordinación de lo lógico se extiende, pues, dentro de la estratificación de las categorías, aún más allá de los límites de la realidad, descendiendo hasta los fundamentos más elementales del ser; lo que bajo el punto de vista metódico es, naturalmente, de un valor inapreciable para el análisis categorial de los últimos.

*d)* LAS DOS CLASES DE COORDINACIÓN DEL CONOCIMIENTO

El conocimiento es por su esencia coordinación. Lo es por la trascendencia de la relación en que consiste. Esta trascendencia es el alcanzar más allá de la conciencia, el contacto con el ente independiente de la conciencia, lo mismo si éste es externo o interno. Pensamientos e imágenes los hay también sin semejante coordinación, sin referencia trascendente, y esto es decir sin carácter de conocimiento y sin objeto ente. "Conocer" sólo se puede entes. La significación gnoseológica de la conciencia de objetos, cualquiera que sea la altura de su grado, está en que representa entes en sí. El conocimiento es una representación del mundo en la conciencia: sus contenidos están esencialmente coordinados a entes. Lo están por su tendencia incluso cuando los fallan o sólo parcialmente aciertan con ellos.

Pero si esto es válido de "todo" conocimiento, no está dicho con ello que también en todo conocimiento sea la coordinación la misma. Es, antes bien, muy diversa según el grado del conocimiento; y ante todo está su diversidad dominada por la oposición de la percepción y el saber (concebir). Esto significa que el conocimiento está construido sobre dos especies o tipos fundamentales de coordinación en el juego contrario de los cuales se mueve. Y para completar la imagen de esta construcción: a la doble coordinación corresponde también una doble pertenencia. Pues los grados del

conocimiento de los que son propios están tan ampliamente separados dentro del ser espiritual, que también dentro de la estratificación tienen muy diverso nivel de altura. Justo el ser espiritual comprende dentro de sí varios grados. La percepción pertenece a sus fondos, estando aún cerca de lo meramente psíquico; pero el concebir, con la movilidad de su penetración y el control crítico de sí mismo, cuenta entre los dominios más altos y más ricos del contenido del espíritu, y en justa correspondencia son sus funciones radicalmente de otra índole. Pero lo esencial en esta otra índole es la de la coordinación.

En la percepción están las distintas cualidades sensibles coordinadas a determinadas peculiaridades del ente físico. Este tipo de coordinación es bien conocido, aunque su funcionamiento encierre varios enigmas. Cada matiz cromático de la sensación corresponde a una longitud de onda de la luz, cada altura audible del sonido a una longitud de la onda aérea. Aquí se está ante la mayor desemejanza entre las determinaciones del ente y las de la representación. Pero la coordinación misma es fija y hace de las escalas de colores y sonidos sistemas de referencia que hacen que lo en sí igual aparezca en iguales condiciones también siempre como igual. En cierto sentido es ésta la forma más perfecta de la coordinación; su desventaja consiste simplemente en ser sólo muy estrechos sectores de la inabarcable multiplicidad de determinaciones del ser los procurados de esta manera a la conciencia.

En medida mucho más amplia surge la coordinación en los grados superiores del conocimiento. Pero aquí es de un tipo enteramente distinto, consistiendo en una referencia de otro orden y sujeta a otras leyes. Tampoco incide sobre los casos singulares de lo real, sino sobre lo general de esto, sobre su homogeneidad y regularidad. Se atiene, pues, a las leyes de lo real y en último término a sus categorías. Conocemos su fenómeno fundamental como ingrediente apriorístico del conocimiento. El conocimiento de lo general y de las leyes puede estar condicionado en la más amplia medida por la experiencia —o sea, últimamente por los casos singulares de la percepción; el elevar lo experimentado a la generalidad, bajo la cual se entienden o interpretan luego nuevos casos singulares, no por ello es menos cosa de lo apriorístico. Aquí todo pende, pues, de la clase de categorías bajo las cuales recoge, entiende e interpreta el conocimiento sus datos empíricos. Si sus categorías responden a las del ser, tiene validez objetiva (verdad) la consiguiente imagen total del objeto; si aquéllas son discrepantes en porciones esenciales, es la consecuencia el errar el ente, el error.

A tal estado de cosas responde, pues, muy exactamente la tesis de la teoría del conocimiento que dice que las cosas sólo son cognoscibles *a priori* en la medida en que las categorías del conocimiento son idénticas a las del ser. Del hecho de que esta identidad también tiene efectivamente su límite, y de que este límite coincide exactamente con el límite de la cognoscibilidad de los objetos, se indicaron en lo anterior las razones (*cf.* cap. 12 *b-e*). Pero ontológicamente resulta visible en este estado de cosas una muy notable peculiaridad del espíritu cognoscente: el resurgimiento de las categorías de los estratos inferiores del ser en el contenido estructural del mundo espiritual mismo. Así resurgen, por ejemplo, las categorías de lo cuantitativo en el pensar matemático, e igualmente la sustancia, la causalidad, etc., en la aprehensión de las cosas materiales. Y sólo porque tales categorías vuelven en el espíritu hay conocimiento apriorístico de aquel ente del que son las categorías reales.

No debido a ello son por ventura categorías del espíritu: el conocimiento en cuanto tal no es nada cuantitativo ni sustancial, ni siquiera nada ordenado de suyo causalmente. El espíritu, y con él el conocimiento, tiene, antes bien, sus propias categorías, que no ocurren en ninguna clase de grados inferiores del ser. A ellas pertenece ante todo la sumamente peculiar categoría de la coordinación misma, cuyo problema nos ocupa aquí. Pero también pueden enumerarse como bien conocidas algunas otras; así, por ejemplo, la llamada objetividad del contenido, su trasferibilidad de un sujeto a otro (comunicabilidad), su desvinculabilidad del acto sustentante, su indiferencia al sujeto y al acto, su forma de ser, flotando con una libertad *sui generis*, en el espíritu objetivo y otras más. Todas éstas son categorías reales del espíritu; todas juntas —y no hay pocas de ellas— constituyen su índole propia como estrato peculiar.

En cambio, vuelven en su contenido las categorías de los estratos inferiores del ser, no sin duda como suyas, pero sí como categorías de las formaciones gnoseológicas (representaciones); pues éstas son las contrafiguras de los objetos a los que está el espíritu vuelto (coordinado) en cuanto cognoscente. Entendido según su contenido, es el conocimiento una esfera de formaciones objetivas que "representan" en la conciencia los entes en sí de todos los estratos. Estas formaciones necesitan exhibir las mismas estructuras fundamentales que los entes representados, si ha de tener la representación valor de conocimiento.

Por eso debe considerarse el resurgimiento de las categorías inferiores del ser en el contenido del conocimiento como lo peculiar

del ser espiritual, al menos hasta donde entre en la esencia de este último ser una representación del mundo, una imagen del mundo en el mundo mismo.

### e) La duplicación de las categorías y la coordinación

Naturalmente, resulta necesario en tal situación distinguir de las categorías reales del espíritu las que vuelven en el contenido. Mas ello no es difícil en ningún caso, delatando las categorías mismas su esencia en su propia estructura, tan pronto como se las considera bajo este punto de vista. El espacio, por ejemplo, es una categoría del contenido del conocimiento intuitivo de las cosas materiales; tiene que volver en el contenido porque es una categoría real de las cosas y porque, si no, las cosas no serían cognoscibles en su espacialidad. Pero no es una categoría real del conocimiento: éste en cuanto tal no es espacial, tan sólo en cuanto conocimiento de las cosas materiales está coordinado a lo espacial, es decir, es conocimiento de lo espacial. Por eso vuelve el espacio en él como "forma de la intuición" —sin duda no en la plena identidad de todos sus momentos, pero sí en el grado de asimilación al espacio real de las cosas indispensable para que éstas resulten aprehensibles por virtud de la forma de la intuición.

Éste es un estado de cosas nada complicado en el fondo. Y es el mismo en la causalidad, en las relaciones cuantitativas, en el carácter de ley que presenta el proceso físico, en los caracteres de índole de sustrato que ostentan las cosas materiales. Todos ellos pertenecen —con tanta variación como sea— a la estructura categorial de lo contenido en el espíritu cognoscente, estructura en la que vuelven. Pero no pertenecen a la estructura propia del espíritu que conoce y que sabe; éste no se halla sujeto a las leyes naturales, no entraña ningún sustrato de la índole de la cosa material, no funciona según el esquema de la causa y el efecto. Para verlo así no es menester absolutamente ningún análisis categorial especial. La distinción entre las categorías reales del espíritu y las categorías de su contenido es una distinción tan llamativa e indesconocible, descansa en una heterogeneidad tan profunda, que sólo podría saltarla con la vista un cerrar a sabiendas los ojos.

Complicado y menesteroso del análisis especial se vuelve tal estado de cosas únicamente *allí donde una misma categoría se* presenta a la vez como categoría real del conocimiento y como categoría de su contenido. Es lo que pasa, por ejemplo, con todas las categorías fundamentales, y así se habrá de mostrar en ellas. Pero

es lo que pasa además con varias categorías especiales, y en éstas resulta difícil el separar las dos formas de ser principio. Pero justamente en tales casos tiene un peso especial el problema de la clara distinción, pues aquí se ha deslizado subrepticiamente desde siempre una enmarañada confusión. El desenmarañar esta maraña es una de las tareas más importantes de la teoría de las categorías.

Como ejemplo representativo de la doble aparición de una categoría en la esencia del conocimiento y del ser espiritual en general, ahí está el tiempo. El conocimiento es un acto trascendente de la conciencia. La trascendencia en cuanto tal es aquí algo intemporal, pero el carácter de acto es, como en todos los actos de la conciencia, algo temporal. Esto último es también válido del progresar del conocimiento, y tanto en el individuo, como un aprender y un penetrar que maduran, cuanto en el proceso histórico del conocimiento, en el que está inserto todo conocer personal. Así lo uno como lo otro necesita tiempo, trascurre en el tiempo, es un proceso temporal. En este sentido es el tiempo una categoría real del conocimiento en cuanto tal, así como es una categoría real de la conciencia que trascurre en sus actos y de la vida del espíritu en general.

Pero a la vez aparece el tiempo en el contenido del conocimiento como categoría de la intuición, más aún, exactamente en la misma medida también como categoría de la percepción y de la vivencia. Pues todo lo real que aprehendemos se nos presenta como un contenido temporal, y ello sin hacer diferencia por el estrato a que pertenezca. Y así tiene que ser, si hemos de aprehender lo real como es, como algo que surge y perece en el tiempo, que está ligado a una determinada duración, y que existe una sola vez sin retornar nunca. El tiempo como categoría de la intuición y de la vivencia está, pues, muy lejos de ser lo mismo que el tiempo como categoría real del intuir y vivir mismos (de los actos). La conciencia trascurre en el tiempo juntamente con sus actos, pero por su parte también es una conciencia de trascursos temporales, y estos últimos no son idénticos a su propio trascurrir. Pueden ser, por ejemplo, trascursos (acontecimientos) pasados; pero la conciencia a la que estén presentes puede ser una conciencia actual. Puesto en una breve fórmula: el tiempo en que trascurre la conciencia no es el tiempo que se da en la conciencia de los trascursos. Y el análisis categorial del tiempo es capaz de mostrar, además de todo lo anterior, que el tiempo es, como forma de la intuición, incluso algo distinto estructuralmente del tiempo real en que tiene lugar el intuir —juntamente con todos los restantes actos de la conciencia.

Mas ahora también se ve fácilmente cómo tiene sus raíces en esta duplicación de las categorías justamente la esencia del conocimiento; e igualmente cómo se refleja en ella el juego contrario de la pertenencia y la coordinación. Únicamente con la vuelta de las categorías reales en la conciencia como categorías de la aprehensión se hace posible la coordinación del contenido de la conciencia a los objetos reales de los diversos estratos. Con la existencia de ellas en la estructura de los actos mismos de aprehensión resultan, en cambio, insertos éstos por su parte en la estratificación del mundo real; y en esto consiste su pertenencia a un determinado estrato real, al que quedan ligados, cualquiera que sea el estrato a que pertenezcan los objetos a los que estén dirigidos.

La vuelta de las categorías reales en el contenido del conocimiento concierne muy propiamente a la relación de coordinación. Y como de esta última pende el funcionamiento del conocimiento, es ahora también ontológicamente comprensible por qué es el conocimiento la esfera eminente del darse incluso para el análisis categorial, aunque de ninguna suerte le estén comúnmente "dadas" al conocimiento sus propias categorías (cap. 11 *a-d*). En la medida en que se las aprehende de alguna manera, resultan las categorías del ser accesibles en el objeto "conocido". Y esto quiere decir que resultan accesibles por mediación de su volver, con variación, en el conocimiento.

Todo lo que de ellas sabe el filósofo depende de lo que sabe de las estructuras del objeto que resultan apresables en la formación gnoseológica. No es que aquí estén dadas directamente como categorías del conocimiento. Antes bien, únicamente la teoría del conocimiento enseña que son categorías del conocimiento. Pero ciertamente es el ser objeto, que es extrínseco al ente en cuanto tal, el dominio del acceso y la aprehensibilidad. El ente en sí es indiferente a la "objeción" (su hacerse objeto para un sujeto); ni nunca entra sino parcialmente en ella. Pero en su ser "objetado" —justo hasta donde éste alcanza— está dado. Y en ninguna parte más que en su ser "objetado" son primeramente apresables sus estructuras categoriales. Únicamente partiendo de aquí puede emprender el análisis categorial la diferenciación de las categorías en categorías del ser y categorías del conocimiento; y ni siquiera esto puede sino en tanto se encuentra en la gradación misma del conocimiento ante una convergencia en la dirección del objeto ente en sí.

De esta manera se produce la aparente paradoja de que el valor metódico de la esfera del conocimiento como esfera de datos categoriales descanse justo en la relación ónticamente secundaria de la

coordinación. Esto se refleja claramente en la posición de la ontología como ciencia. Como dominio del conocimiento pertenece al estrato real del ser espiritual. Se encuentra adscrita a este estrato real junto con toda la esfera del conocimiento; pero en tanto se atiene a los objetos del conocimiento —o sea, sigue la *intentio recta* como actitud natural del conocimiento—, se atiene a la relación de coordinación, y no a la de pertenencia. Esto quiere decir que encuentra sus puntos de apoyo en el contenido del conocimiento. Pues este contenido es lo único que está coordinado a los entes de todos los estratos.

## Sección II

# LAS CATEGORÍAS OPUESTAS ELEMENTALES

### Capítulo 23

## LA POSICIÓN DE LAS OPOSICIONES DEL SER. OBSERVACIONES HISTÓRICAS

*a)* La tarea y sus límites

Entre las categorías fundamentales es el grupo de las oposiciones elementales del ser el más conocido, y sin duda también el más fácilmente apresable, aunque de ninguna manera el más universal. En cierto sentido le están seguramente subordinados los modos y las leyes categoriales. Entre las oposiciones figuran justo también tales como el principio y lo *concretum*, la estructura y el modo, que están supuestos en aquellos dos grupos de categorías. Pero por otra parte, se hallan las oposiciones mismas sometidas a las leyes categoriales, por ejemplo, a las de la coherencia, el retorno, la variación y otras, y en ellas están ya supuestas las relaciones modales entre las esferas del ser. La relación entre los tres grupos de las categorías fundamentales es, a juzgar por lo anterior, más bien una relación de condicionamiento mutuo que de subordinación.

Entre los elementos estructurales del ente son estas categorías opuestas las más generales. Pasan a través de todos los estratos, hasta donde podemos perseguirlas dentro del auge de la complejidad. Respondiendo a ello, son los momentos más simples y elementales de la fábrica del mundo real, teniendo la mayor fuerza de percusión en la variación, pero a la vez el menor contenido propio. Y por lo que toca a esto último, es necesariamente inherente a semejante generalidad: pues la alta variabilidad pende plena y totalmente de la capacidad para recibir los más heterogéneos contenidos. El propio vacío es el momento complementario de la posición fundamental que ocupan estas categorías.

Pero como elementos estructurales ya son, sin embargo, determinaciones con un contenido, aunque determinaciones que ocupan una posición situada todavía en los límites de lo carente de contenido. Al entrecruzarse, forman juntamente una red de anchas mallas para posibles contenidos, o por decirlo así, un sistema de lugares para todas las categorías superiores. Y como en todas ellas se trata

de términos polarmente opuestos, entre los que se tienden las respectivas dimensiones de transición, muy bien puede entenderse este sistema de lugares de acuerdo con la imagen de un sistema de dimensiones. El número de éstas viene a ser igual al de oposiciones. La imagen no debe, sin embargo, extremarse. Pues las oposiciones mismas ni son homogéneas, ni tampoco igualmente fundamentales.

Con lo anterior se ha tocado ya a un límite de la tarea: la enumeración de las categorías opuestas no conduce hasta un sistema homogéneo. No debe rechazarse de antemano la idea de que haya un sistema semejante; pero no podemos señalarlo. Para señalarlo se requeriría ante todo que estuviese completa la tabla de las oposiciones. Pero también ya aquí está trazado un límite al análisis. Pues, primero, no sabemos si en el estado actual del saber podemos aprehender todas las oposiciones del ser que entrarían aquí; la probabilidad de que no podamos es incluso con mucho la mayor. Y, segundo, hay también entre las oposiciones aprehensibles algunas de las que es difícil decidir si entran o no aquí, si son independientes o entran en alguna de las otras oposiciones.

De tal índole son, por ejemplo, el "ser ahí" y el "ser así", la cualidad y la cantidad, la individualidad y la generalidad. En la tabla que seguirá se ha concedido un lugar independiente a la segunda de estas oposiciones; pero no a la primera ni la tercera. Hay para ello buenas razones que lo hacen parecer plausible. Pero no tenemos ninguna garantía de la suficiencia de tales razones. En general hay que decir con toda claridad que en el estado actual de la investigación tiene toda síntesis algo de inseguro y tanteante. Y de ello hay que sacar la consecuencia de que ninguna clase de "tabla de las categorías" que pueda trazarse representa sino un ensayo ajustado a la situación dada de los problemas, ni en ningún caso puede tener la pretensión de ser un sistema.

Esto no impide, naturalmente, que incluso en una síntesis de articulación tan laxa se anuncien ciertos rasgos de un sistema. Pues de cierto debemos contar con que en verdad formen un sistema las categorías opuestas. Pero la cognoscibilidad del sistema puede ser para nosotros mucho menor que la de sus distintos miembros. Hay que atenerse, pues, a los miembros y a sus múltiples relaciones mutuas. La cosecha de la investigación puede ser ya rica dentro de todos estos límites.

*b*) NUEVAS RESTRICCIONES Y DIRECTRICES METÓDICAS

Hay mucho de enigmático en estas categorías opuestas. Aunque no quepa apresar su sistema, ni estar seguro de conocerlas todas, se busca una unidad, un "primer principio", en el que pudieran converger. Es el viejo postulado de la unidad que se insinúa involuntariamente, no de otra forma que como desde antiguo ha dominado las imágenes del mundo (*cf.* cap. 15 *a* y *b*).

También de esta curiosidad hay que guardarse. No satisface la idea de que de los más simples principios haya tantos, pero no podemos ver la cosa de otra manera. Y, como ya se mostró, no puede probarse que sea necesario que haya detrás de ellos un principio primigenio. No necesita faltarle unidad al mundo, aunque descanse en una pluralidad de categorías elementales. Su fábrica puede tener, a pesar de ello, la unidad de un complexo. Y esto basta para explicar el fenómeno de su coherencia. Pero aunque no haya una primera unidad, fácilmente se ocurre la sospecha de que detrás de las oposiciones elementales estén ocultas aún otras categorías, quizá más simples y que no podemos sacar a la luz. Si se mira sin prejuicios en el fondo de la historia de la metafísica, se siente asombro ante la irregularidad y accidentalidad de los motivos por los que en el curso de los tiempos se ha buscado componer algo semejante a una tabla de los contrarios. Resulta increíble que un errar tan sin plan de acá para allá la especulación haya podido conducir certeramente a los últimos fundamentos del mundo real. Mucho más probable es que sólo haya conducido hasta los últimos elementos cognoscibles. Y a esto parece responder la circunstancia de que en el conjunto de las oposiciones del ser ostensibles se revelen aquí y allí los ensamblajes de una estructura que no coincide con la de las oposiciones, pero que con estas solas tampoco podemos reconstruir.

Ahora bien, no se saque de lo anterior la conclusión de que las oposiciones elementales sean un grupo de categorías de acceso particularmente difícil. Todo lo contrario es el caso. Quizá justo porque no son elementos absolutamente últimos (*simplices* en sentido riguroso) son apresables con relativa facilidad. Lo más simple y lo más complejo es en todos los dominios lo más difícil de apresar: las formaciones de altura media, lo más fácil. De hecho son las categorías de la naturaleza inanimada las únicas tan fácilmente cognoscibles como las categorías opuestas; e inmediatamente detrás de unas y otras las de algunos dominios del espíritu. Justamente acerca de las oposiciones del ser no hay razón ninguna para el

escepticismo; pues que, a pesar de su generalidad, no carecen de una cierta intuitividad y —en hondo contraste con las categorías modales— se iluminan en el mismo momento en que se ha dirigido una justa atención a ellas.

Todas las ideas relativas a una exagerada dificultad resultan aquí falsas. Pero de cierto es en mucho la cuestión hasta qué punto puede avanzar efectivamente el examen de las distintas categorías. Como estas categorías son elementales e indescomponibles para nuestro conocimiento, sólo pueden apresarse en las relaciones en que entran. Pero éstas no pueden desarrollarse completamente, dado lo inevitablemente incompleto de la tabla. Un cierto sustitutivo lo ofrece una visión de conjunto de las funciones que tocan a las categorías elementales en los estratos superiores: puede perseguirse monográficamente cada una de ellas a través de la fábrica entera del mundo real, hasta las más altas formas del ser del espíritu, pues en cuanto categorías fundamentales retornan una por una, con variaciones, en todos los estratos. Pero éste es un proceder de tan grande prolijidad, que es prácticamente imposible de llevar a cabo; además, llevado a cabo efectivamente, supondría ya toda la teoría de las categorías —que sin embargo únicamente empieza con estas oposiciones. De hecho tendrá la investigación que volverse a cada paso a esta variación de las categorías opuestas en la serie de los estratos, para apoyar con ella lo general y elemental; pues los estratos son lo *concretum* común a estas categorías, y las categorías no pueden analizarse, digámoslo una vez más, de otra manera que partiendo de lo *concretum* correspondiente. Pero de una sinopsis acabada no puede hablarse en esta fase de la investigación. El aprovechamiento de la variación sólo puede aquí limitarse a una selección apropiada para alcanzar la meta provisional.

Lo que tomando en consideración la situación dada, así como el estado histórico de los problemas, cabe lograr efectivamente, puede resumirse en los siguientes puntos.

1. Ante todo, y aprovechando los trabajos previos de la historia, puede componerse una serie no definitiva de oposiciones del ser; lo provisional de esta serie consiste en que se presenta incompleta y sin ningún principio de orden total, o, según el lenguaje de Kant, nada de "tabla", sino una "rapsodia".

2. Puede demostrarse el relativo ser elemental de estas oposiciones; así por ejemplo, su irreducibilidad mutua; e igualmente que a pesar de varias clases de semejanzas, no coinciden unas con otras. Esto último es ontológicamente de alto valor, porque en las teorías se han confundido muchas veces unas con otras.

3. Puede demostrarse que tienen una cohesión que las abarca a todas, es decir, que sólo existen unas con otras y no ocurren, en absoluto, aisladas, más aún, que no pierden tal cohesión ni siquiera en su variación a través de la serie de los estratos. En esto consiste a la vez la demostración de su pertenencia a un grupo. Los puntos 2 y 3 juntos, o sea la demostración de la distinción entre todas y la relación mutua también entre todas, forman el método clásico, practicado por primera vez por Platón en el *Sofista*, de llevar a cabo un análisis de las categorías sobre la base de las relaciones intercategoriales. De lo sobremanera fructífero de este método, que no hace la impresión de nada extraordinario, ha suministrado el ejemplo el análisis de las relaciones intermodales.

4. Además de todo lo anterior, pueden mostrarse correspondencias especiales —verdaderas implicaciones— entre los miembros de la tabla de oposiciones. Lo característico es que estas implicaciones no están sujetas de ninguna suerte al esquema dualista de la oposición (la aparición de miembros opuestos por parejas), sino que se cruzan variadamente con él. En ellas es en donde más fácilmente se divisan las huellas de un orden sistemático y una más estricta organización en grupo.

5. Puede, finalmente, traerse a cuenta, en medida casi ilimitada —a saber, hasta donde pueden suponerse conocidas las categorías especiales de los estratos reales—, la variación de los distintos miembros opuestos para ponerlos en claro a ellos mismos. Este lado de la tarea es sumamente atractivo, porque introduce en la investigación una gran abundancia de material concreto, quitando su carácter abstracto a lo general que constituye su interés más propio. Ya con el mero apuntar semejantes perspectivas de la variación se cumple algo de la tarea de la teoría general de las categorías, iluminar por dentro la fábrica del mundo real.

### c) Los orígenes históricos del problema de las oposiciones del ser

Antepuesta a tales tareas se halla como primer cuidado la selección de las oposiciones mismas. Pues no todo lo que ha dado la metafísica por oposiciones elementales puede pasar por fundamental, ni siquiera pertenece todo al problema ontológico. Muchos sistemas han tomado por base la oposición del sujeto y el objeto, otros la del bien y el mal. La primera es del todo secundaria, estando tomada a la relación de conocimiento —o sea, a una forma especial del ser espiritual—; la segunda, a su vez, no es ninguna

oposición del ser. Los antiguos pitagóricos acogieron en su tabla de contrarios dualidades tales como las de lo par y lo impar (dicho del número), la derecha y la izquierda, lo masculino y lo femenino, lo recto y lo curvo (dicho de la línea), la luz y las tinieblas, el cuadrado y el rectángulo. En la antigua presocrática encontramos como patrimonio general del pensamiento la doctrina de que todas las cosas surgieron del juego de contrarios de lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo.

De tales ejemplos hay muchos. Tienen todos el defecto de ser damasiado especiales. Los más pertenecen al estrato de lo material, algunos al de lo orgánico, otros al reino de los objetos matemáticos. Pero ni siquiera en estas regiones del ser son lo fundamental. El mundo está lleno de contrarios en todos los estratos, pero los más de ellos son ónticamente secundarios y no tienen absolutamente ninguna pretensión de poseer el carácter de principios.

No obstante, indirectamente se expresa en ellos también algo del carácter de la oposición categorial que es efectivamente distintivo de la fábrica del mundo. Como tal habría que contar la índole del juego que les es común: son puros términos contrarios, no contradictorios. Esto significa: ambos miembros son positivos y por eso hay una transición entre ellos. O dicho de otra manera: estas oposiciones son genuinas polaridades, en las que se extiende de extremo a extremo toda una dimensión de grados posibles.

Pero tampoco esto es exacto de todos los ensayos. La ley indicada no está seguida, por ejemplo, justamente en la central oposición del ser y el no ser, que mantiene preso aún el pensamiento de Platón. Aquí es el juego contradictorio, siendo uno de los miembros puramente negativo. Pero como lo puramente negativo es extraño al ente en general —no ocurre fuera de la abstracción del pensamiento—, no se trata aquí de ninguna oposición del ser, no se diga de una oposición fundamental. Parménides había visto bien en este punto: sólo el ente "es", mientras que el no-ente "no es". Sólo su argumentación era falsa, pues apelaba al pensar: no puede pensarse el no-ente, porque no puede "ser". Pues, primero, "es" mucho que no podemos pensar (lo prueban las antinomías); y, segundo, justamente "pensar" se puede muy bien el no-ente, pero no por ello deja de distar mucho de "ser".

Otro ejemplo muy conocido de falsa oposición elemental es el enfrentamiento del ser y el devenir. Descansa en el supuesto de que el devenir consistiría en surgir de la nada y perecer en la nada; así lo uno como lo otro tendría que significar, según esto, un estado intermedio entre el ser y el no ser, o contener el no ser, y por con-

siguiente no podría el devenir ser algo ente. Esta última consecuencia es de nuevo la de los eléatas. Pero también sin ella se mantuvo la oposición del ser y el devenir entre los antiguos como un dogma del que no se desprendieron, aunque ya desde un principio había Heráclito sostenido victoriosamente la tesis contraria: todo ente es en devenir (en "flujo"). El enigma se resuelve fácilmente cuando se distinguen el ser real y el ideal. Todo lo real es temporal; el devenir —entendido como constante transición a algo distinto— es su forma general de ser. Pero lo intemporal, que está de hecho sustraído al devenir, tiene un ser meramente ideal. Entendido en el orden de los principios, está, pues, el devenir tan distante de hallarse en oposición al ser, que es, antes bien, una característica categoría fundamental de lo real.

### *d)* Los pitagóricos, Parménides, Platón

A pesar de los yerros anteriores y de algunos más, fueron esos mismos pensadores de la Antigüedad quienes por primera vez y para todos los tiempos posteriores vieron y desarrollaron el problema de los principios opuestos y elementales. Resulta muy evidente cuando se fija la atención en aquellas de sus parejas de contrarios que han tenido mayor éxito histórico. Pues de hecho han sabido añadir sólo poco los siglos posteriores.

En la tabla pitagórica sorprenden las dos primeras parejas de contrarios: el límite y lo ilimitado (πέρας — ἄπειρον), el uno y la pluralidad (ἕν — πλῆθος). De cierto que a primera vista son sólo categorías cuantitativas. Pero justamente en los pitagóricos, que entendían el número como principio de todo ente, no hay un deslinde tan estricto de lo matemático. Πέρας tiene el sentido lato de determinación, ἄπειρον el de lo indeterminado. Si se considera, por otro lado, que πλῆθος puede significar toda especie de multiplicidad, adopta también ἕν la significación lata de unidad en general. Además se encuentra en la misma tabla la oposición de lo que reposa y lo movido (ἠρεμοῦν — κινούμενον), en la que el movimiento tiene el sentido lato, usual en los primeros tiempos, que abarca la alteración y toda clase de procesos del devenir. Puede verse, pues, en esta oposición la distinción, de hecho fundamental, entre lo que está en proceso y lo sustraído al proceso; lo que conduciría otra vez a la oposición del ser real y el ideal —de acuerdo con la doctrina pitagórica de la persistencia de las relaciones numéricas en medio del surgir y perecer de las cosas.

La eterna persistencia y la quietud son las categorías fundamen-

tales en que intentó Parménides apresar el ente. Pero a su lado están como de igual rango las determinaciones de la unidad, la identidad, la continuidad, la totalidad, la vinculación y la reconcentración (ἕν, ταὐτόν, συνεχές, οὖλον, δεσμός, ὁμοῦ πᾶν). Quizá puedan enumerarse todavía más. Estas categorías —σήματα las llama él— son los términos contrarios a la multiplicidad, la diversidad, la discreción, el desmenuzamiento en partes, la falta de vinculación, la dispersión. Estos contrarios pertenecen según Parménides al mundo de la apariencia, en que reina el devenir. Pero junto con ellos constituyen las categorías enumeradas un grupo de muy características oposiciones del ser. La identidad y la diversidad forman la oposición cualitativa fundamental. Con la continuidad y la discreción se ha acertado patentemente con una genuina oposición fundamental. Lo mismo es válido de las dos categorías nombradas en último lugar, sobre todo si se las junta: la vinculación en la reconcentración del estar junto o la integridad. La expresión δεσμοὶ πειράτων apunta en este sentido. En realidad está entrañada aquí la categoría del complexo, en la que los miembros están unidos todos unos con otros. El término correlativo falta, es cierto; tendría que ser la categoría del miembro. En este sentido quizá se encuentre el perfeccionamiento de la oposición en la totalidad (οὖλον). que en cuanto tal sólo es, ciertamente, una determinación cuantitativa, pero en su término correlativo, la parte, tiene enfrente algo afín al ser miembro.

Una importante pareja de contrarios debemos, también, a Heráclito: la armonía y la pugna (ἁρμονία — πόλεμος, ἔρις). Por la última no hay que entender la contradicción, sino la repugnancia real.

En Platón retornan las más de estas oposiciones y se añaden todavía otras varias. Se piensa aquí primariamente en los cinco "sumos géneros" (μέγιστα γένη) del *Sofista*, así como en la prolongación de esta lista en el *Parménides*. Pero estas parejas de contrarios, en parte no son fundamentales, en parte ya no son nuevas. Absolutamente nueva es, en cambio, la oposición entre la idea y la cosa (εἶδος — ὄντα). En ella está indesconociblemente entrañado el enfrentamiento del principio y lo *concretum*. Platón no es sólo el verdadero descubridor de la indisoluble referencia mutua de estos dos términos; además hizo el primer desarrollo de sus aporías y dio las primeras notas positivas de su relación. No menos fundamental es el concepto de la comunidad o del entretejimiento (κοινωνία, συμπλοκή), desenvuelto en la relación de unas ideas con otras y como miembro contrario del cual se encuentra la separación o el

aislamiento (χωρισμός, ἀφωρισμένον). Estos conceptos acertarían más con la relación entre el complexo y el miembro particular que el "juntos" de Parménides; éste se figura todavía la vinculación mutua como una "cadena" impuesta (δεσμός); a Platón le parece un "tejido", en que los hilos se interpenetran. El vínculo es interno.

### *e)* Las categorías de Aristóteles y los principios de su metafísica

La tabla de las categorías de Aristóteles comprende miembros de muy desigual valor, por lo que no está precisamente muy dotada de unidad. A pesar de ello es injusto el juicio condenatorio de Kant sobre ella. Pues, primero, está edificada con contrarios, y, segundo, contiene tres parejas fundamentales de contrarios que por primera vez aparecen históricamente en ella.

A un estrato especial del ser pertenecen patentemente el espacio y el tiempo (ποῦ — ποτέ), así como los intraducibles ἔχειν —κεῖσθαι. Estas cuatro categorías no pueden entrar en juego aquí, sobre todo dado que tampoco forman parejas rigurosas de contrarios; lo que también responde a la naturaleza de las cosas, porque justo a la altura de los estratos reales especiales pasa efectivamente al fondo el carácter de contrarios.

De las seis categorías restantes destacan como parejas rigurosas de contrarios las dos parejas de la cantidad y la cualidad (ποσόν — ποιόν) y del hacer y el padecer (ποιεῖν — πάσχειν). De la primera pareja es ello inmediatamente evidente; de la segunda puede mostrarse penetrando en la significación exacta de las palabras. Por hacer hay que entender todo efectuar o determinar y de ninguna suerte sólo el causal; por padecer, todo ser determinado y ser en dependencia. Al *eidos*, por ejemplo, le toca en la metafísica el puro hacer; a la materia, el padecer. Sería demasiado poco querer ver aquí tan sólo la actividad y la pasividad: ambas surgen aquí más bien como imágenes para una relación más fundamental que justo en la conciencia filosófica de aquel tiempo había llegado por primera vez a su madurez y aún no había encontrado sus conceptos rigurosos: la relación entre la predeterminación y la dependencia. Seguro que no se acierta exactamente con ella: en lugar de la determinación se halla aún lo determinante; en vez del ser determinado, lo sujeto a la determinación. Pero esto no altera en nada el hecho de que aquí irrumpe una idea efectivamente fundamental de la ontología: la de que todo estar determinado en el mundo descansa en factores determinantes.

Más importante aún es quizá la relación entre las dos categorías restantes: la sustancia y la relación (οὐσία — πρὸς τί), que Aristóteles no conecta y la oposición entre las cuales ni siquiera vio. En la tabla son las únicas categorías que figuran aisladamente por sí. De la sustancia siempre se vio ya así, interpretándose variadamente su posición. Patentemente ocupa una posición aparte, en rigor la posición fundamental entre todas: todas las demás se enuncian de ella (le convienen), pero ella misma es lo que ya no se enuncia de ninguna otra cosa. Así es especialmente evidente cuando se entiende la sustancia en el sentido del sustrato (ὑποκείμενον). En este sentido se hallan, pues, las nueve categorías restantes en común frente a la sustancia; por decirlo así, como su diferenciado miembro opuesto.

Pero así como Aristóteles sobrestimó la sustancia, menospreció la relación. Resulta muy comprensible si se considera que la expresión πρός τί ni siquiera designa la relación misma, sino sólo la relatividad del miembro dependiente de una relación. Pero esto no pudo impedir que de tan insignificante "estar relacionado" se desarrollara históricamente el principio de la relación. Si hacemos a éste justicia, es evidente la oposición al sustrato: el sustrato es lo *relatum* en la *relatio*, mientras que esta misma es la relación de los *relata*. Lo relacionado y la relación forman una oposición fundamental del ser.

Esta interpretación no es ni siquiera históricamente un anacronismo, aunque no sea la de Aristóteles. En sus últimos tiempos había subordinado Platón de la manera más expresa las distintas ideas a su relación mutua. En la física había Demócrito coordinado a los átomos, como algo igualmente esencial, sus relaciones espaciales de posición y movimiento. La idea de relación estaba allí hacía largo tiempo, y estaba allí justamente como la de un fundamento categorial. Sólo faltaba la justa formulación y localización. La tabla de Aristóteles siempre tiene el mérito de haberlas intentado.

La metafísica de Aristóteles no está, como es sabido, edificada sobre estas categorías —ni siquiera la sustancia desempeña un papel tan decisivo como se esperaría—, sino sobre otros dos pares de contrarios: la forma y la materia (μορφή — ὕλη), la *dynamis* y la *enérgeia*. Al lado de éstas desempeñan otras parejas de contrarios un papel decisivo: lo general y lo singular (καθόλου y καθ' ἕκαστον), así como lo esencial y lo inesencial (καθ' αὑτό — συμβεβηκός) y algunas otras. Las dos últimamente nombradas son cualitativas y en cuanto tales ya demasiado especiales para ser categorías fundamentales. La *dynamis* y la *enérgeia* son absolutamente fundamen-

tales, pero entran en las categorías modales y además no forman ninguna oposición rigurosa. Quedan sólo la forma y la materia.

Ahora bien, la materia tal como la entendió Aristóteles —como una parte sustancial-alógica integrante de todo lo real— difícilmente podría mantenerse entre las categorías fundamentales. En esta significación le falta la necesaria generalidad, pues en los estratos superiores de lo real, en la vida del alma y del espíritu, poco se podría hacer con ella.

Pero hay otra significación de materia que es en efecto rigurosamente complementaria de la forma de toda índole y altura. Y en gracia a ella deben contarse la forma y la materia entre las oposiciones elementales. También de esto hay pruebas históricas de peso.

### *f)* Los conceptos de la reflexión de Kant y las antítesis de Hegel

Los tiempos posteriores añadieron poco a estas categorías opuestas. Casi siempre entraron los sistemas de categorías en el viejo esquema de los contrarios, aunque éste no ajustase por todas partes. Caso prototípico de ello es el papel de los *opposita* en el Cusano. Todavía la tabla kantiana está construida con oposiciones aunque el esquema sea exteriormente trimembre: Kant añadió a cada dos miembros opuestos un tercer miembro, que representa una especie de síntesis. Es el esquema según el cual intentó luego Hegel organizar el mundo entero en una progresiva contraposición y síntesis.

Si se prescinde de los títulos de los cuatro grupos de categorías, o sea, de la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad, no se encuentra en la tabla kantiana ninguna categoría fundamental. Sus categorías son para ser esto demasiado especiales. Uno se pregunta involuntariamente cómo es ello posible. La respuesta está, por una parte, en el tema de la crítica de la razón pura, fundar el apriorismo "de la experiencia", tema en el que tenía que recaer de hecho todo el peso sobre categorías más especiales. Pero hay que añadir que Kant sentía que aquellos contrarios elementales que reconocía claramente y cuya posición fundamental veía muy bien, eran de doble sentido o "anfibológicos" y por ende peligrosos en el uso del entendimiento. El peligro que se cernía ante él es, naturalmente, el del pensar especulativo. No dio, por tanto, a aquéllos el puesto de "conceptos del entendimiento" constitutivos, sino el menos comprometedor de meros "conceptos de la reflexión".

Pero esto es demasiado fuerte, si se considera que se trata de pa-

tentes categorías fundamentales. No se trata de nada menos que de *1.* la armonía y la pugna, *2.* la identidad y la diversidad, *3.* lo interior y lo exterior, *4.* la forma y la materia. De estas categorías opuestas hace Kant mismo el más copioso uso; la fábrica de su crítica es sin ellas absolutamente inconcebible. No dejaba, ciertamente, Kant de tener razón acerca del poder de tentación especulativa que emana de ellas. Pero tarea de la crítica hubiera sido justo hacer frente a él de la misma manera que con los "conceptos del entendimiento", por medio de la apropiada "restricción". Un análisis categorial rigurosamente llevado a cabo hubiera podido muy bien lograrlo.

Junto a las oposiciones elementales conocidas de los antiguos se encuentra ahora en esta tabla de los conceptos de la reflexión una nueva, la del "interior y exterior". Se remonta a ciertas distinciones hechas en la esencia de la mónada por Leibniz, quien a su vez se apoya en precursores escolásticos. Esta prehistoria forma un tema interesante por sí, pero aquí tiene que omitirse. Con todo, sería Kant quien por primera vez hizo tangible el carácter categorial de esta oposición, aunque no le señaló el lugar que merecía. Tras de él hizo Hegel una extensa exposición muy *sui generis*, y únicamente con esta exposición se habría sacado a la luz toda la importancia aneja a tal oposición.

Para concluir hay que decir unas palabras sobre la dialéctica hegeliana misma. Tiene el mérito, que es del dominio de la filosofía fundamental, de haber señalado una multitud de estructuras ontológicas integradas por términos opuestos. Pero su tendencia especulativa a agudizar en seguida toda oposición hasta la contradicción, para "levantarla" luego al interior de una síntesis "superior", la privó a la vez de recoger la cosecha de su poderosa labor. Pues oposición no es contradicción, ni de ninguna manera puede imponérsele el sello de la contradicción. Y de una síntesis no han menester las oposiciones del ser, por estar ya siempre en su propia esencia ligadas en una unidad mediante la continuidad de la dimensión de transición que se extiende entre los extremos.

En este sentido acertó justamente Hegel menos que todos los demás con la esencia de las grandes oposiciones del ser. Y de esto depende el que sus "síntesis" estén en parte construidas artificialmente, y el que por otra parte emerjan en la serie progresiva de sus antítesis oposiciones que están muy lejos de ser ontológicamente fundamentales.

## CAPÍTULO 24

# LA TABLA DE LAS OPOSICIONES DEL SER

### *a)* ORDENACIÓN DE LAS DOCE PAREJAS DE OPUESTOS

La selección de las categorías que deben recogerse en una tabla abierta y no comprometedora de las oposiciones elementales —o en una tabla que no tiene la pretensión de ser un sistema, sino que se contenta con la "rapsodia"— estaría hecha en suma con la anterior orientación histórica. En particular habrá que rectificar en ella más de un punto.

Pero más importante es esto: las distintas parejas de opuestos se revelan, al mirarlas desde más cerca, tan indisolublemente enlazadas unas con otras, que propiamente no toleran una enumeración sucesiva. Justamente, pues, por no poder evitar el arrancar unas a otras, es la enumeración en cuanto tal extrínseca a la relación de estas categorías. Es punto en el que hay que insistir de la manera más enérgica antes de todo entrar en la consideración de las relaciones más especiales. Es la clave de una larga serie de enigmas, en realidad puras dificultades aparentes, acarreados por la discreción de los conceptos —es decir, de los predicamentos en cuanto tales—, pero en ningún caso anejos a las categorías mismas. En éstas es, antes bien, justamente la universal vinculación, por decirlo así su estar encajadas unas en otras, lo propio y lo primario, a lo que no puede dar expresión ninguna formulación conceptual. Pero sin formulación conceptual no puede hacerse nada.

La tabla es, pues, extrínseca a estas categorías en todas las circunstancias. De donde que no deba tomarse por más que una vía de acceso. Después de haber servido de intermediario para llegar a las efectivas relaciones de las categorías, debe quedar eliminada por estas mismas relaciones. Sólo con tal restricción está justificada la siguiente enumeración, que abarca 24 miembros en 12 parejas de opuestos, pero dividiendo éstas a su vez en dos grupos. Ni la sucesión de los grupos mismos, ni la ordenación dentro de ellos tienen el sentido de un orden jerárquico.

GRUPO I:

| | |
|---|---|
| 1. Principio | — *Concretum* |
| 2. Estructura | — Modo |
| 3. Forma | — Materia |

4. Interior — Exterior
5. Predeterminación — Dependencia
6. Cualidad — Cantidad

GRUPO II:

7. Unidad — Multiplicidad
8. Armonía — Pugna
9. Oposición — Dimensión
10. Discreción — Continuidad
11. Sustrato — Relación
12. Elemento — Complexo

A primera vista parecen las dos primeras parejas del primer grupo ser tan fundamentales, que merecerían formar por sí un grupo. Pues conciernen a la esencia de las categorías en general. Pero mirando desde más cerca, se revela que lo mismo es aún válido de algunas otras, por ejemplo, de la forma, la predeterminación, la unidad, la oposición. No hay, pues, ninguna razón para aislarlas. Más bien podría verse en su pertenecer a las oposiciones del ser el determinarse más precisamente la esencia misma de las categorías tan sólo partiendo de las relaciones internas entre tales oposiciones.

De semejantes desajustes llaman la atención muchos. Los más proceden de las ideas previas y absolutamente falsas que se tienen de las categorías en general. Así parecen en el mismo grupo las parejas 5ª y 6ª demasiado especiales, porque con la cualidad se piensa en propiedades de las cosas materiales, con la cantidad en relaciones de magnitud y de medida, con la predeterminación en el nexo causal. Habrá de mostrarse aún que estas categorías tienen de hecho un sentido mucho más general: que, por ejemplo, oposiciones igualmente categoriales como la de lo general y lo singular, la de la identidad y la diversidad y otras resultan perfectamente abarcadas por la categoría elemental de la cualidad. Por lo demás, habrá de tratarse de la cualidad y la cantidad en una sección especial, y justo porque son los títulos categoriales para sendos subgrupos enteros de categorías, que por su parte colindan con las categorías especiales de los estratos.

### *b*) DIFERENCIA ENTRE FORMA Y ESTRUCTURA, MATERIA Y SUSTRATO

También llaman la atención una serie de afinidades que casi podrían tenerse por duplicaciones. En el primer grupo, por ejemplo, no se distinguirían a primera vista la estructura y la forma.

Esto estriba en los términos, que no se han elegido por respecto del uno al otro, sino por respecto a los miembros opuestos. En general hay que decir que ninguna de las denominaciones adoptadas es más que parcialmente justa; tenían que tomarse al lenguaje histórico de la filosofía y este lenguaje no está a la altura de las distinciones categoriales. Es necesario, pues, sacar únicamente de las relaciones intercategoriales la nueva significación de las denominaciones.

Por lo que hace a la distinción de estructura y forma, se la saca sin más de los respectivos miembros opuestos. Hay que entender la forma como lo opuesto a la materia; y como la materia no es, en su significación categorial, la empírica de las cosas materiales, sino todo lo informe en tanto es conformable, es decir, se ofrece pasivamente a la conformación, es, pues, la forma el principio conformador por virtud del cual se producen formaciones, o bien, lo configurador en todo configurar. Estructura, en cambio, es lo opuesto al modo. Y como del modo dependen las relaciones intermodales, y de éstas las maneras de ser, así como toda forma especial del "ser ahí", cae, pues, del lado de la estructura el peso entero del "ser así" con todos los elementos de su fábrica y las condiciones materiales de ellos. Bajo la estructura, entendida como conjunto de las determinaciones del ser o "ser así" en general, caen, por tanto, todas las 22 restantes categorías opuestas, es decir, todas fuera del modo. También la relación categorial más general, la del principio y lo *concretum*, es una relación estructural. Incluso la materia, el sustrato y el elemento (miembro) caen bajo la estructura, por no ser cosa de la manera de ser, sino de la determinación del ser, de la fábrica y de las diferencias del ente (del "ser así"). Pero en ningún caso caen bajo la forma, sino que se hallan del lado de lo conformable; pues que sus miembros opuestos (la forma, la relación, el complexo) se hallan patententemente en estrecha conexión.

Una afinidad semejante puede encontrarse entre la materia y el sustrato. Pasaba, en efecto, en otro tiempo, en la vieja metafísica, el carácter de sustrato precisamente por la esencia de la materia. Pero esto sólo conviene a una materia absoluta o última en el sentido de la πρώτη ὕλη. La materia del mundo de las cosas materiales ha mostrado desde entonces ser ya muy rica en formas; no obstante lo cual, ahora como antes desempeña frente a la conformación superior el papel de la materia, es decir, de algo conformable, que se ofrece pasivamente a la conformación. Una materia en aquel sentido absoluto no ha podido señalarse en ningún dominio

del ser. Su concepto se había tomado a la imagen empírica de la materia y trasportado sin reparo a un algo desconocido que se tenía por lo absolutamente indeterminado.

En cambio, ha mostrado ser característico de todas las relaciones del ser otro principio material. En todos los dominios se superponen unos a otros los grados de la conformación —en el dominio físico, por ejemplo, se elevan los átomos, como forma superior, sobre los iones y electrones, las moléculas sobre los átomos, los agregados sobre las moléculas, y así sucesivamente—, y en esta superposición es siempre el grado inferior materia del superior, éste, en cambio, la forma del inferior. En semejante escala una están ambas, la materia y la forma, igualmente relativizadas: entra en la esencia de toda forma el poder ser ella misma a su vez materia de ulterior conformación; y entra en la esencia de toda materia el poder ser ya ella misma la forma de una materia ulterior. Pero la oposición de materia y forma permanece perfectamente intacta en medio de toda la relativización; pues sin ella es absolutamente imposible la gradación. Ahora bien, hasta dónde se prolongue la serie de las superposiciones —y ello por los dos lados—, si encuentra un término final y cómo lo encuentre, es una cuestión metafísica que no afecta a la oposición categorial misma.

Del sustrato, por el contrario, no puede decirse cosa semejante. Su significación hay que tomarla a su enfrentamiento a la relación. Las relaciones recorren todo el ente, están contenidas en toda forma, pero no coinciden con ella; tienen además de común con la conformación que se superponen. Hay relaciones de relaciones en que los *relata* mismos son ya plenas relaciones. Y por ser las relaciones aquello que en la estructura de lo real resulta apresable y expresable racionalmente con más facilidad, hay una tendencia del racionalismo a resolver todo ente en relaciones. De esta manera se obtiene un puro relacionalismo, en que la serie gradual de las relaciones se alza sin tener un punto de apoyo en lo relacionado, es decir, sin tener unos últimos *relata*. El mundo es entonces una gran tela de araña única tejida de relaciones en que no es nada lo relacionado.

A este enorme *non sens* se enfrenta, como miembro opuesto de la relación en general, el sustrato. Las relaciones suponen un *relatum* que no sea relación. Los *relata* son en este sentido los sustratos de la relación.

### c) Relación del elemento, la dimensión y la continuidad con el sustrato

De semejantes afinidades, en las que se necesita empezar por poner de manifiesto la diversidad, hay más aún entre las categorías opuestas, aunque no siempre son tan llamativas que se sospeche a la primera mirada una duplicación.

Con el sustrato tiene el elemento cierta semejanza. Pero el término correlativo del último no es la relación, sino el complexo. Mas este último es aquello que la metafísica de anteriores tiempos llamaba un sistema. Pero el término sistema tiene sus lados de sombra, está cargado de antemano especulativamente y encima subraya demasiado la consistencia estática de una conjunción de miembros. Hay también sistemas de procesos (como, por ejemplo, en el organismo), y los procesos son entonces elementos del sistema tan exactamente como lo son los elementos formales o materiales. El término "complexo" destaca otro lado de la esencia de la conjunción unificada, el encajar lo uno en lo otro o el entretejerse lo uno con lo otro; y esto es válido tan exactamente de los elementos dinámicos como de los estáticos.

Y en ello se ve a la vez cómo el elemento mismo, en cuanto momento interno de un complexo —como miembro en la "membración" del todo—, es algo enteramente distinto de un mero sustrato. Pues recibe del complexo su carácter de miembro, mientras que el sustrato de una relación del ser no está incondicionalmente ligado a ésta, sino que sin alteración alguna puede ser también *relatum* de otras relaciones. Y en la superposición de múltiples órdenes del ser suele por lo regular ser lo característico justo esto de que los mismos sustratos sean a la vez *relata* de muy diversas relaciones del ser. En esto descansa la vinculación de relaciones de índole heterogénea, que en lo demás muy bien podrían existir por sí.

Otra afinidad es la que existe entre el sustrato y la dimensión. Las dimensiones, puramente en cuanto tales, tienen indiscutiblemente un cierto carácter de sustrato, en tanto que son el medio en que tienen lugar innumerables gradaciones, determinaciones y relaciones. Esto en ningún caso es válido tan sólo de las familiares dimensiones del espacio y el tiempo; es válido de todas las dimensiones de oposición, incluso de las especiales (por ejemplo, las físicas de la densidad, la temperatura, la energía de la radiación, etc.). Por eso es la categoría general de la dimensión el término opuesto inseparablemente correspondiente a la oposición, en tanto que en ésta es lo esencial la polaridad o la dualidad de dirección

de los posibles grados. Pero de esto resulta claro a la vez que la dimensión es en sí algo distinto del mero sustrato. Las dimensiones pueden perfectamente ser también *relata* de ciertas relaciones —así como, por ejemplo, son las dimensiones del espacio lo relacionado en un sistema de dimensiones. Pero no es esto lo que constituye su propia esencia; ésta contiene, junto al carácter de sustrato, un principio de orden que traza de antemano a toda determinación posible dentro de la dimensión el espacio de que dispondrá y el lugar que ocupará en la serie. Este momento categorial no cae bajo el carácter de sustrato, sino dentro de un momento formal (también de un momento de carácter de ley) de la esencia de la dimensión.

Así se ve mejor que de ninguna manera fijándose en la estrecha afinidad que hay entre la dimensión y la continuidad. Pues toda genuina dimensión forma un *continuum* de posible transición; y todo *continuum* se despliega a su vez en alguna dimensión, o en varias (pues hay continuidades pluridimensionales). Aquí cabe palpar claramente la diferencia respecto del mero sustrato de posibles relaciones. Pero por otro lado no debe cederse a la tentación de identificar ahora la dimensión y la continuidad. Esto no es factible simplemente ya porque, como se ha indicado, puede un *continuum* ser también pluridimensional. Pero tampoco es factible por otra razón, la de que en ningún caso es meramente la transición continua, sino exactamente también toda distancia y toda separación, en suma, toda discreción posible en lo *continuum*, lo que entra en la misma dimensión que la transición continua. La dimensión es por su esencia siempre a la vez espacio de localización y ley de ordenación, tanto de una continuidad como también de toda una multiplicidad de posibles discreciones. Y siempre están ambas cosas determinadas de la misma manera por dicho espacio y dicha ley de la dimensión.

### *d*) Distinción de la oposición, la pugna, la discreción y la multiplicidad

Más estrecha todavía parece ser la afinidad entre la oposición y la pugna. Común a ambas es el juego de contrarios, la fisura, la grieta que separa. A esto responde también la común aparición histórica de ambas en la más antigua metafísica. Los presocráticos entendían justamente los contrarios como poderes en pugna y Heráclito caracterizó directamente con ellos el principio de la "guerra", que domina el mundo. En la filosofía alemana fue Hegel

quien veía fundamentalmente detrás de toda oposición la inquietud de la contradicción. Sobre esto fundó la marcha sin descanso de la dialéctica.

Por el contrario, la lógica ha distinguido desde antiguo entre la oposición y la contradicción. Pero la distinción se quedó aquí en formal, prevaleciendo lo común, en cuanto que en ambas es lo capital justo la exclusión mutua de los miembros opuestos. Además, la pugna no es contradicción —pues esta última sólo puede aparecer en el reino de los pensamientos (en los juicios y conceptos)—, sino el choque mutuo de lo incompatible en el orden real (repugnancia real).

Con esto llegamos a la verdadera diferencia. Lo contrapuesto no entra en pugna, coexiste sin atacarse; pues no se toca, sino que está dividido en dos términos separados. La montaña y el valle no pugnan entre sí, antes puede decirse que se condicionan mutuamente. La pugna es, por el contrario, la supresión de esta separación, el encuentro de lo contrapuesto, el choque mutuo. Entonces surge la lucha o por lo menos el conflicto. Así es cuando dos fuerzas están dirigidas una contra otra, así cuando los individuos orgánicos se acosan mutuamente en la lucha por la existencia, así cuando entran en conflicto en la conciencia dos deberes.

Vistas así, son la oposición y la pugna algo enteramente diverso. No son menos diversas que los respectivos miembros opuestos, la dimensión y la armonía, a los que nadie negaría la heterogeneidad.

Si se sigue pasando la vista por la tabla de las oposiciones, se encuentran aún más categorías que también presentan una cierta cercanía al principio de la opósición: la discreción y la multiplicidad, incluso dentro de ciertos límites la misma cualidad. Aquí no se cometen confusiones, es cierto, con tanta facilidad, pero en cambio parecen estas categorías pasar imperceptiblemente una a otra. Todo límite (πέρας) dentro de un continuo es discreción; el estar determinado de una manera depende de estarlo a diferencia de otra, residiendo, pues, en el "ser otro", con tal que éste se refiera a la misma escala de grados. La pluralidad de semejantes maneras de estar determinado constituye la multiplicidad. Pero mirada bajo el punto de vista del contenido, es la multiplicidad una multiplicidad de la manera de estar constituido: es decir, las diferencias que hay en ella son diferencias de cualidad.

Ahora bien, el límite dentro de una escala de posibles transiciones descansa en la oposición que sirve de base a lo *continuum*. Pues con él sólo se trata de la diferencia de grado, y ésta se halla restringida al espacio de que dispone la dimensión de oposición del

caso. Así podría parecer que multiplicidad, cualidad y discreción sólo fuesen casos especiales de la oposición.

En ello hay de justo el ser lo común de estas tres categorías la "diferencia", pero ésta, en la medida en que entra en juego dentro de una dimensión, está condicionada efectivamente por la polaridad de la oposición —la unidad de la oposición de direcciones en toda la línea de una dimensión. Así entendidas, se justifica la tesis de los antiguos, de que toda diferencia (διαφορά) descansa en la oposición (ἐναντιότης).

Pero esto sólo es la mitad de la verdad. La altura especial de cada manera de estar determinado —o sea, la discreción propiamente tal junto con su diferencia respecto de otra manera de estar determinado dentro de un mismo *continuum*— no puede proceder a su vez de la misma relación polar de los extremos (o sea, de la misma oposición). Pues esta relación es común a todos los puntos de un *continuum*. Pero la diferencia es lo no común, lo especial. Aunque tenga en sí la relatividad de la posición dentro de lo *continuum*, es ello no obstante la manera especial de estar determinado, que tiene por consiguiente en sí las relaciones especiales con otra manera de estarlo propias del "ser otro". Y estas relaciones no se agotan en una mera diferencia de dirección.

Con lo anterior ha quedado indicado en forma inequívoca lo que en la discreción —y a la vez en la multiplicidad y la cualidad— hay de categorialmente *novum* frente a la esencia de la oposición. Y muy convincente resulta cuando se ve que en ello descansa también la desaparición de la polaridad, e incluso del esquema dualista en general, en la multiplicidad cualitativa. La discreción misma es aquí la más ligada aún a las oposiciones, porque es el miembro opuesto de lo *continuum* dimensional. Pero tampoco esta liga es más que un condicionamiento categorial.

Y a la vez resulta con lo anterior clara la diferencia entre la discreción y la multiplicidad. Esta última ya no está ligada, en efecto, a la unidad de una dimensión de oposición (como la continuidad y la discreción). Hay sin duda también la multiplicidad unidimensional, pero sólo en el pensamiento, sobre la base del aislamiento abstracto de un solo continuo, así como en ciertos dominios del ser ideal (pero justo porque éste es un ser incompleto). En el mundo real no hay en ninguna parte, ya desde el estrato ínfimo hasta las más altas formas del ser espiritual, más que multiplicidades pluridimensionales. Éstas constituyen la inabarcable variedad y riqueza del mundo. Y por eso cae sobre el miembro categorial opuesto a la multiplicidad, la unidad, un peso tan poderoso

en la fábrica del mundo real. Pues con la unidad no se trata de la identidad de los continuos y las dimensiones, sino de vinculaciones que hacen presa por encima de éstos y ensamblan en algo único lo cualitativamente heterogéneo.

De una aclaración especial ha menester todavía, según esto, la relación entre la multiplicidad y la cualidad. Esta cuestión tiene que aplazarse aquí porque lo más de lo que en la vida tomamos por cualidad se remonta a estados de cosas muy complicados del ser que han menester de su análisis especial. Digamos aquí tan sólo lo siguiente: la multiplicidad puede ser también de otra índole, puede ser también, por ejemplo, multiplicidad cuantitativa (tal cual es la de los conjuntos, números, magnitudes de la matemática); puede ser también una multiplicidad de relaciones, de formas de leyes, etc. Pero si es una multiplicidad efectivamente cualitativa —como, por ejemplo, la de los sistemas de las cualidades sensibles—, es lo que hay especialmente de *quale* en cada cualidad algo distinto de la pluralidad de las cualidades, así como de las series, afinidades y transiciones de éstas. Una multiplicidad es ya una múltiple red de referencias, y las más de las veces una con muy determinadas leyes de referencia (lo que no excluye, por cierto, que pueda haber también multiplicidades desordenadas). Pero a la cualidad en cuanto tal le son estas referencias extrínsecas: y las más de las veces también se deja insertar en multiplicidades de diverso orden. Frente a estas mismas nunca es sino un elemento. Pero justo en cuanto elemento tiene incluso frente a ellas una cierta independencia.

Es lo que se refleja en su relación de oposición. Pues su contrario no es la unidad, sino la cantidad. Pero la cantidad es el espacio donde se despliega aquella multiplicidad en la que se han extinguido todas las dimensiones de posibles diferencias distintas de las de magnitud.

### *e)* Relación entre principio, forma, interior y predeterminación

Sobre ninguna de las categorías aducidas se ha dispuesto tanto aquí y allá como sobre la de principio, si bien la disputa no siempre ha tenido lugar bajo este título. En las más de las concepciones históricas han podido mostrarse errores (*cf.* los caps. 1-9), y únicamente después de rectificarlos se hizo posible concebir a fondo la esencia del principio. Esta concepción —que es a la vez la de la esencia de "categoría" en general— aún no está por el momento

conclusa. Únicamente con las leyes categoriales podrá concluirse. Por ahora tiene que bastar el diseño que dio por resultado la eliminación de los prejuicios históricos.

Entre estos prejuicios se encontró también la identificación, de viejas raíces, del principio y la forma. Pudo desmontarse fácilmente mostrando los múltiples momentos materiales que entran en la constitución categorial de los principios del ser, hasta descender a los últimos, irresolubles, momentos de carácter de sustrato. Con ello quedó despachada la reducción de los principios a la forma, la ley y la relación, tan frecuentemente afirmada.

Ello significa, con respecto a nuestra tabla de oposiciones, que se ha mostrado inequívocamente la diferencia entre principio y forma —y a la vez entre principio y relación. Pero lo mismo puede mostrarse también por el otro lado: la forma en cuanto tal está muy lejos, en efecto, de ser mera cosa del principio; conviene tan exactamente a lo *concretum*, y justamente incluso a aquellos momentos de lo *concretum* que no tienen el carácter propio de los principios ni de lo general categorial. Hay caracteres formales en los casos singulares que sólo conciernen a lo especial, lo individual, lo que se da una sola vez; más aún, hay hasta formas muy superficiales, fugitivas y que no dicen nada, de suerte que vistas desde los principios pueden ser sumamente "accidentales" (no, como es natural, realmente contingentes). Y a ello responde esa manera de hablar de la "mera forma" como lo exterior. Es importante llegar a ver claro que esta "mera" forma o forma "exterior" es, sin embargo, un genuino momento formal y cae con todo derecho bajo la categoría fundamental de la forma; pues que también cumple siempre la ley fundamental de la forma, es decir, siempre es conformación de algo que frente a ella es materia. Pues la forma en cuanto tal es indiferente a las distinciones de lo general y lo individual, lo esencial y lo inesencial, lo interior y lo exterior.

Con lo anterior se ha aclarado también la relación de la forma con lo "interior". Mientras se entendió la forma como lo único que era principio, tenía que presentarse como algo que daba forma desde dentro, o por decirlo así, como el poder de configuración (predeterminante) inmanente a la cosa. Esta manera aristotélica de representársela ha sucumbido; y con ello ha quedado la vista en libertad para ver una multitud de genuinas formas del orden real cuyos factores son absolutamente exteriores y que podrían ser concernientes igualmente a lo exterior en la cosa a la que fuesen anejos.

Más seria es la cuestión de la relación entre el principio y la predeterminación, así como la cuestión paralela de la diferencia

entre el principio y lo interior. Pues como también hay una forma interior —piénsese en el organismo, en el "carácter" de una persona, en la constitución de un Estado—, es evidente que aquí parece confundirse lo interior con la forma y lo predeterminante.

A esto hay que decir ante todo: en la esencia del principio es de cierto el núcleo la predeterminación que presta a lo *concretum*. Pero justo ésta sólo es una entre muchas especies de predeterminación y de ninguna suerte la dominante en el orden real; antes bien, hay en cada estrato real tipos especiales de predeterminación —por ejemplo, los del nexo lineal (causal, final y otros)— que en lo *concretum* mismo y dentro de ello unen entre sí las formaciones o los estadios del proceso. Pero por otro lado son estos mismos tipos del nexo genuinos principios —a saber, las categorías de la predeterminación de los diversos estratos reales—, y lo mismo es también de base, la de la "predeterminación en general". La predeterminaválido, naturalmente, de la categoría fundamental que les sirve ción y el principio están, pues, muy lejos de coincidir. Estas dos categorías más bien se completan, ya que cada una es en cierto sentido lo general de la otra y sin embargo a la vez, aunque en otro sentido, su caso especial. Esta relación es característica de muchas de las categorías fundamentales: se suponen mutuamente, no ocurren una sin otra, pero al mismo tiempo guarda cada una con toda independencia su índole peculiar.

De lo anterior se sigue aún que la predeterminación en cuanto tal no necesita, en absoluto, constituir lo interior de una cosa. La mayoría de los tipos lineales del nexo real significan una predeterminación absolutamente externa de las formaciones reales de las que constituyen los vínculos. Donde esto es más conocido, es en la forma de predeterminación de la causalidad, principalmente en el dominio de las conexiones puramente mecánicas. Pero semejante predeterminación "exterior" no por ser tal es, en absoluto, inesencial; mucho más habría que sacar aquí la consecuencia de que lo exterior es en el orden real algo muy esencial. Y esto significa, traducido al lenguaje de las categorías contrarias, que en este orden es lo exterior algo con pleno carácter de principio; tesis que en los estratos superiores de lo real, principalmente en el reino del espíritu, se confirma todavía mucho más profundamente que en el mundo relativamente simple del mecanicismo. Aquí resulta, pues, palpable a la vez con toda concreción la diferencia de esencia entre el principio y lo interior.

Los principios no son lo que veía en ellos la metafísica aristotélica y escolástica: no son "lo interior de las cosas". Sólo podían

parecer esto mientras se los entendió como "formas sustanciales", que —en homonimia con las cosas materiales (más exactamente, con lo *concretum*)— sólo eran lo que había de general en éstas, pero pasando a la vez por ser los poderes predeterminantes inmanentes en ellas. Se mostró anteriormente (cap. 6 *c-e*) por qué era esta homonimia una disimulada tautología, o en el fondo una relación que no decía nada. Si se entienden los principios como las genuinas categorías del ente junto con las múltiples relaciones, dependencias y conexiones del mismo, se ve que la predeterminación que emana de ellos alcanza tanto a lo exterior como a lo interior de las cosas, pero no es idéntica ni a lo uno, ni a lo otro.

Pues es cierto que hay un "interior de las cosas", más justamente, un interior de todas las formaciones y complexos, así como de los trascursos temporales de éstos, y ello sin diferencia por la altura de los estratos. Pero este interior no consiste en que cada formación —o simplemente cada especie de formaciones— tenga un "principio" propio que se exteriorizaría en el curso de su devenir, al determinarlo, sino que consiste en algo enteramente distinto. Este interior no es siempre, en absoluto, un algo misterioso que se sustraiga a todo hacer presa en ello. Su relación con lo exterior es una relación sencillamente categorial; y según la índole de los accesos dados ve el hombre las formaciones reales "por dentro" o "por fuera". Siempre es el lado que por lo pronto no ve el misterioso para él. Pero de qué lado prepondere en cada caso lo que tenga carácter de principio, no es cosa que decidan las contingencias de su vista y sus accesos, sino cosa que decide la inserción de la formación en la fábrica categorial del mundo real.

### *f)* Observaciones metodológicas. Pluralidad y unidad de las categorías

La tabla de las oposiciones del ser contiene todavía algunas relaciones más que podrían requerir que se mostrase la distinción de las categorías relacionadas. El principio y la unidad, por ejemplo, se han identificado a veces, e igualmente la multiplicidad y lo *concretum;* la dependencia y el complexo parecen caer ambos bajo el *genus* relación; el sustrato y el elemento han menester de una más exacta diferenciación. Con todo, estas semejanzas no son perentorias, pudiendo mostrarse que son erróneas con sólo traer a cuenta los miembros opuestos. Cabe dejarlas en paz por el momento, sobre todo dado que habrá aún de tocarlas el análisis ulterior.

Pero en general hay que decir de todas estas distinciones que es-

tán muy lejos de ser meros preliminares del análisis categorial. Forman ya, antes bien, el primer paso de un método que conduce al corazón mismo de las relaciones intercategoriales. Y esto significa que con ellas ya ha empezado la caracterización de la esencia de las categorías mismas. Pues tal es lo que pasa metódicamente con esta caracterización de la esencia: que en general ha de atenerse a las relaciones intercategoriales. Aunque las oposiciones elementales no sean las categorías absolutamente "primeras" y más simples, son con todo las primeras cognoscibles "por abajo". Y esto quiere decir que ya no podemos resolverlas en elementos categoriales. Por lo que tampoco podemos concebirlas partiendo de semejantes elementos. Pero lo que no puede concebirse por sí solo, puede muy bien concebirse partiendo de las relaciones en que se halle. Mas de las categorías es esto válido en sentido eminente, pues las relaciones intercategoriales no son unas relaciones extrínsecas que pudieran faltarles a las categorías. En ellas, antes bien, está contenida y tiene de suyo sus raíces la esencia misma interna y propia de las distintas categorías.

No puede hacerse, pues, absolutamente nada más que ir persiguiendo tales relaciones para ir poniendo de manifiesto a la vez el contenido mismo de las categorías. Junto a la inspección partiendo de lo *concretum* —el método analítico en sentido estricto—, es este proceder el único posible y por ende el obligado con las categorías elementales. Es, como ya se indicó anteriormente (cap. 23 *b*), el viejo y acreditado proceder de Platón (en el *Sofista*): o más exactamente, es la primera mitad de este proceder. La otra mitad habrá de buscarse aún en lo que sigue; se atiene a las vinculaciones positivas, en particular a las implicaciones propiamente tales.

Pero lo sorprendente es que ya antes de exponer estas últimas, ya al mostrar meramente la distinción de ciertas categorías, hayan resaltado las mutuas vinculaciones. Y con ello se cumple a la vez un justificado requerimiento, que no era posible tomar en consideración al proceder meramente a la enumeración de las categorías o su presentación en una tabla: el requerimiento de señalar la unidad e íntima congruencia de las oposiciones elementales.

Este requerimiento es tanto más serio, cuanto que la tabla de las oposiciones se tomó en lo esencial a la historia, o sea, se halla bajo el signo de cierta contingencia histórica. La selección hecha en la herencia histórica sólo se extendió a destacar las parejas de opuestos suficientemente generales. Por lo demás, al comienzo sólo podía ordenarse juntamente lo que mostraba enlace y coherencia de contenido. Existía, pues, el peligro de que no pudiésemos obtener

de tal manera más que una multiplicidad sin unidad. Y ésta no hubiese podido bastar para resolver el problema ontológico de las categorías elementales. Pues se trata, para decirlo una vez más, de los fundamentos de una fábrica del mundo real dotada de unidad en medio de toda su multiplicidad.

El peligro se ha revelado ya infundado. Las enumeradas parejas de opuestos presentan ya en la mera dilucidación de su diversidad una plenitud tal de íntima vinculación, que estaría fuera de duda su coherencia óntica. Más aún, parece, a la inversa, que ya en la manera de surgir, históricamente irregular y aparentemente esporádica, estas parejas de opuestos, haya entrado en juego también la misma íntima vinculación. El temprano surgir estas parejas en la metafísica, así como el hecho de que la una haya traído a su zaga la otra también históricamente, cobran, vistos desde aquí, un sentido conforme al cual ya no parece un juego de azar su sucesivo penetrar en la conciencia filosófica.

Pero además de lo anterior hay dos puntos que saltan a la vista. El primero se refiere a la relación entre la unidad y la multiplicidad en la tabla misma de las oposiciones, o sea, a la relación de una oposición elemental con el sistema entero de las oposiciones (sistema, bien entendido, que no poseemos en su integridad). La dilucidación de la multiplicidad de este sistema conduce justamente al término opuesto, la unidad de las parejas de opuestos. Y claramente visible resulta entonces —sin haberlo buscado por el momento— cómo esta unidad toma la forma de un complexo categorial en que los elementos (miembros) sólo tienen una independencia restringida.

Puede decirse, pues, que hay todavía una segunda pareja de opuestos —justo la del elemento y el complexo— a la que se subordina el orden entero de estas categorías y que se presenta como una especie de ley de la tabla. Ésta parece proporcionar sus propias leyes en sus distintos miembros. Esta tesis aún no puede probarse aquí, pues por el momento son sólo los primeros indicios de unas leyes categoriales lo que en ella se enuncia; únicamente dentro de perspectivas mucho más amplias podrá mostrarse su alcance (*cf. infra* las leyes de coherencia, cap. 46 *a-c*). Pero sin embargo ya se ve que la pluralidad de las categorías reunidas en la tabla de las oposiciones pasa a segundo plano comparada con su unidad: al complexo se subordinan los miembros. Y la consecuencia es que ya en los primeros pasos del análisis resultan caracterizables las distintas categorías por medio del complexo de ellas.

Y con esto se halla en conexión un segundo punto. El complexo

de las categorías en cuanto tal es para cada categoría el conjunto de las relaciones exteriores de ella, o sea, lo exterior de ella en sentido riguroso. Con ello no puede coincidir lo que una categoría sea dentro de sí misma, su interior. Ahora bien, resulta que, ello no obstante, justo este interior es apresable y en aquel exterior. Esto sólo es posible si hay una conexión del interior y el exterior que constituya una especie de retorno o reflejo del uno en el otro. Pero si es así, en el complexo de las categorías nos las habemos con un tipo muy peculiar de predeterminación, que no querría decir nada menos que la cabal dependencia de la constitución interior de una categoría respecto del complexo de las relaciones en las que se halle.

Con ello se revela también la oposición del interior y el exterior como una ley constitutiva de la tabla de las oposiciones. Y a la vez se muestra que a la unidad de su complexo se subordina total y definitivamente la multiplicidad categorial. Lo que hace sentir tanto más su peso, cuanto que esta unidad de las parejas de opuestos no es una unidad dada. Pues ahora se ofrece un camino para llegar a descubrirla. Es un viejo problema de la metafísica, una especie de enigma del mundo. Y ya al dar estos primeros pasos resulta claro por qué no se resolvió nunca el enigma. Se buscaba la solución en la dirección de un principio de unidad, de una identidad, de una *coincidentia oppositorum*. Se la buscaba, pues, allí donde no se la podía encontrar. La construcción categorial del mundo real remite a otro tipo de unidad, a la unidad del complexo.

---

## CAPÍTULO 25

## LA REFERENCIA INTERIOR EN MEDIO DE LA OPOSICIÓN

### *a)* LOS OCULTOS "GENERA" DE LAS OPOSICIONES

De todo lo anterior se sigue que sin preocuparse de lo demás hay que buscar las referencias positivas de unas de las categorías opuestas a otras. Pues estas referencias son de hecho mucho más de lo que dan a conocer las distinciones hechas en el capítulo anterior.

Un primer grupo de referencias constituye la vinculación interior de lo contrapuesto en cuanto tal. Es por cierto cosa siempre vista; vieja es la ley aristotélica de que lo contrapuesto (τὰ ἐναντία) se halla siempre dentro de un común *genus* que abarca a la vez

todos los grados de transición. Sin común *genus* están incluso los extremos en una relación torcida y no forman verdaderos *opposita*. Pero con parecer esto tan comprensible de suyo, es sin embargo una relación demasiado formal para tener validez en la plenitud de los fenómenos. El juego de apresar el principio es fácil para la lógica; pero el señalar lo común está por encima de sus medios. Lo común puede estar profundamente oculto; la conciencia concreta del objeto sólo revela entonces directamente la distinción y no sabe por qué pone a pesar de ello en referencia mutua lo separado por un abismo.

La ciencia instaura con relativa facilidad la conciencia de lo común. Forma conceptos más altos, que apresan el *genus*: subordina el calor y el frío a la "temperatura", la gravedad y la ligereza al "peso", etc.; en los comienzos equivale tal subordinación ya a un descubrimiento. Pero con las oposiciones categoriales elementales seguimos aún hoy en los comienzos. Tratándose de ellas no es el *genus* tan fácil de indicar. ¿Qué es, en efecto, lo común a la unidad y la multiplicidad, a la continuidad y la discreción, a la forma y la materia, a la predeterminación y la dependencia? Éstos son sólo ejemplos. Pero por dondequiera que se tome la tabla de las oposiciones faltan los *genera*. La historia de la metafísica ha puesto bien de manifiesto la oposición, pero no lo común de lo opuesto.

Mas ésta es una deficiencia muy seria. Y hay que añadir: esta deficiencia no tiene remedio, perteneciendo a la esencia de la cosa. Sin duda es perfectamente perceptible por todas partes en los mismos miembros opuestos su coherencia, pero no podemos retroceder hasta detrás de su separación; la unidad del *genus* ya no es apresable. Es justo la situación propia de un estrato de las categorías que sin duda no es el absolutamente primero, pero sí el primero cognoscible "por abajo". Si pudiésemos conocer los *genera* de las oposiciones elementales, formarían estos *genera* las categorías fundamentales para nuestra conciencia y los miembros opuestos nos parecerían ya derivados (subordinados, secundarios). Entonces no nos las habríamos precisamente con una tabla de oposiciones, sino con una tabla de los *genera* subyacentes a las oposiciones, *genera* que de hecho tienen que ser más fundamentales. En esta sencilla consideración reside una de las irrecusables señales de que en las oposiciones del ser no nos las habemos con categorías de última y absoluta simplicidad.

El límite con que tropezamos aquí es un límite de la racionalidad. Más allá de las oposiciones ya no es nada cognoscible inequí-

vocamente. Se conoce aún justamente "que" más allá de aquéllas están ahí todavía sus fundamentos categoriales, pero no cómo éstos se hallen constituidos. Los límites de la cognoscibilidad no son límites del ser. Esta ley se cumple también aquí plena y totalmente. Pero esto no significa que con los medios del conocimiento humano podamos desplazar ni siquiera la anchura de un cabello un límite semejante, extrínseco al ente —y esto quiere decir en el presente caso, a la arquitectura de la estratificación de las categorías. Pues no son las categorías mismas aquello de que depende su resultar incognoscibles a partir de determinado límite, pero tampoco lo son la actitud ni los métodos del conocimiento, que no podrían menos de cambiar con los progresos y descubrimientos, sino que es el aparato categorial mismo del conocimiento humano aquello que determina el alcance de éste, el cual no puede a su vez hacer que cambie su aparato.

### *b)* La referencia interior en las oposiciones del primer grupo

Ahora bien, con lo anterior no queda dicho que tampoco pueda conocerse la vinculación interior de los *opposita* del ser. Ésta, antes bien, se halla expuesta a la luz y es perfectamente tangible, cabiendo, pues, señalarla en las distintas parejas de opuestos.

Es tangible ante todo en el hecho de que cada una de las 24 categorías opuestas supone el correspondiente miembro opuesto y es asimismo supuesta por éste. Tal mutuo suponerse —que también puede llamarse implicación mutua— significa una rigurosa correlatividad. Tiene poco que ver con los conceptos de que reviste estas categorías el humano pensar; más bien son estos conceptos tan insatisfactorios que antes oscurecen la vinculación biunívoca de cada una de las parejas de que se trata. El mutuo suponerse de estos *opposita* es puramente óntico.

En la mayoría de estas oposiciones elementales es ello visible sin más. Un principio supone su *concretum* tanto como esto el principio; sin el otro ninguno de los dos es lo que es. Todo lo que posee una estructura óntica tiene que poseer también un modo de ser; y un modo sólo puede ser por su parte modo de algo determinado comoquiera que sea, es decir, de algo que tenga la estructura. La forma sólo es posible en una materia, o no sería forma de nada: pero la materia sólo es lo que es como materia de alguna conformación. Y así sigue la serie: no hay interior sin exterior, pero tampoco exterior sin interior; ni, igualmente, predeterminación sin dependencia, ni tampoco dependencia sin predeterminación.

No del todo tan evidente es la relación en la cualidad y la cantidad, pues hay dominios del ser en que lo cuantitativo retrocede de todo punto, mientras que son dominantes las cualidades. Pero no se trata aquí de la preponderancia de uno de los lados en las oposiciones —de la que hay muchos casos—, sino del solo suponerse en principio. Y éste se extiende a los dominios de la cantidad en trance de desaparición. Pues en la cantidad no cuenta el solo reino de la magnitud matemáticamente exacta. Hay gradaciones de magnitud de una naturaleza enteramente distinta, incluso verdaderamente inaprehensible; y ellas son no menos fundamentales en los estratos superiores de lo real que las exactas en los inferiores. Pero esto tiene que quedar todavía aquí tranquilo; de ello habrá de tratarse dentro de otro orden de cosas.

La correlación indicada dista de ser en todas las oposiciones algo comprensible de suyo. El hecho de que a Platón se le ocurriera pensar que las ideas formaban un mundo independiente por sí, prueba suficientemente que se creía poder admitir principios también sin *concretum*. Sólo que entonces tampoco se los entendía puramente como principios, sino que se entremezclaba un filosofema de todo punto distinto. Asimismo desempeñó largo tiempo un papel en la metafísica el concepto de una "materia absoluta"; se la concebía independiente de toda conformación, y cuando se vio que de esta manera más bien no podía "concebirse", se creyó que ello dependía del pensar y se tuvo la materia por irracional. En verdad se había infringido la ley de la referencia dentro de una oposición categorial del ser. Y este yerro no pudo repararse más tarde en el pensar.

Con el interior y el exterior es con lo que más se ha jugado falso en este respecto. Sucedió así por la sencilla razón de que se entendía antropomórficamente esta oposición: se concebía el "interior de las cosas" como una especie de alma de éstas, o se la concebía a la manera de las sustancias formales inmanentes de Aristóteles. Y cuando un pensar más comedido se percató de que las cosas no tienen alma, ni siquiera habita en ellas sustancia formal y motriz alguna, se pensó que en el reino entero de la naturaleza inanimada tampoco había interior alguno, que este reino era un reino de la exterioridad pura. Así es como hay que entender la conocida tesis de que lo mecánico no tiene interior.

Contra ello hay muchísimo que decir. El interior en cuanto tal no tiene nada que ver con el alma ni la sustancia formal. Hay tipos de interior enteramente distintos, por ejemplo, en la fábrica del átomo, de un cuerpo celeste, de un cristal. Un complexo mecánico

tiene su interior exactamente tan bien como una planta o un hombre; tan sólo es enteramente distinto. En cada grado del ser hay formaciones, y siempre se distinguen en ellas un exterior y un interior, que a la vez están rigurosamente correlacionados. Pero la constitución especial del uno y del otro depende de las categorías especiales de los distintos estratos reales.

### *c)* La referencia interior en las oposiciones del segundo grupo

Hasta aquí sólo se ha señalado la referencia interior en las parejas de opuestos del primer grupo. Pero puede señalarse con la misma exactitud en las del segundo grupo. Ya anteriormente se mostró (cap 24 *b)* que no pueden existir relaciones sin sustratos, y que éstos sólo son por su parte sustratos en cuanto *relata* de relaciones. Lo mismo es también válido de las cuatro oposiciones restantes. Discreción (distinción) sólo puede haberla en un *continuum* de posibles grados; pero un continuo no es por su parte nada más que ese algo homogéneo "en" el que se despliegan los grados. Más fundamental todavía es la correlatividad de la dimensión y la oposición: entre cada dos *opposita* correlativos se tiende la serie de los posibles tránsitos y por medio de ella están unidos los extremos; pero a la vez está el carácter especial de la serie determinado por los *opposita,* aun cuando estos últimos no sean extremos en el sentido de tangibles miembros terminales, sino que su separación estribe sólo en una oposición de dirección.

De la unidad y la multiplicidad pudiera opinarse que ninguna de las dos dejaría de poder existir también por sí. Esta opinión fue la dominante en la filosofía de los eléatas; por eso creían poder excluir de la unidad del ente toda multiplicidad, relegándola al mundo de la apariencia. Este último tendría entonces que ser multiplicidad sin unidad. Pero en este desgarrar lo opuesto —que afecta aún a otras parejas de opuestos— se estrelló más bien la filosofía eleática. Pues por su ser supone justamente toda multiplicidad la unidad, a saber, tanto la de las partes como la del todo. Evidente sería que de las partes cada una es "una". Pero tan evidente resulta que todas juntas tienen que poseer la unidad de alguna referencia entre sí, por floja que sea, si se considera que sin ninguna referencia entre sí estarían forzosamente las partes en dimensiones que no se cortarían, por decirlo así, y ya no pertenecerían, en absoluto, a "un" mundo, ni por consiguiente constituirían juntamente una multiplicidad. Ésta supone justo algún existir juntamente. Pero lo así supuesto es ya la unidad.

Una multiplicidad aislada es una abstracción vacía. Pero también es una abstracción vacía una unidad aislada. Cierto que cabe concebir sin demasiado esfuerzo un "Uno" absoluto, que no tenga nada ni a su lado, ni fuera de sí, ni tampoco dentro de sí nada distinto lo uno de lo otro. Pero semejante Uno ni constituye por sí un mundo, ni puede ser parte de ninguno; no puede tener ni forma ni materia, ni estructura ni modo alguno, ni puede ser principio ni *concretum*, etc.; carece de toda determinación, es una nada óntica. Platón desarrolló de una manera clásica esta dialéctica de lo Uno absoluto (en el *Parménides*). El resultado fue ya en él de todo punto inequívoco: no hay lo absolutamente uno como algo aislado, la idea de ello es insostenible, es algo inconcebible, es un no ente.

Fácilmente se ve ahora que tales consideraciones son trasportables sin más a la relación entre el elemento y el complexo. Recuérdese a este respecto que los elementos de un complexo no son sustratos, sino miembros, y que este su ser miembros les es esencial. Pero como el ser miembros está determinado por la construcción del complexo, están los elementos tan exactamente determinados por el complexo, como éste por ellos. El mutuo suponerse los *opposita* es aquí claramente palpable como el estar contenido el uno en la esencia del otro. A esto responde el que un complexo tenga el carácter de la unidad, mientras que los elementos tienen en su pluralidad el de una multiplicidad. Y esto no es una subordinación unilateral (en sentido lógico). Pues igualmente bien puede decirse que toda unidad, si no es elemento "último", tiene ya la forma del complexo; y que toda multiplicidad es ya una multiplicidad de elementos. En general, al contemplarla desde más cerca, revelan ser la categoría del complexo, así como su miembro opuesto sobremanera fundamentales; en esto no ceden en nada a los miembros aparentemente más simples de la tabla de las oposiciones. Es cosa que todavía se justificará palpablemente de una manera del todo distinta al tratar de las implicaciones propiamente tales dentro de la tabla.

Queda aún la oposición entre la armonía y la pugna. Aquí no siempre se ha visto la correlación, porque se han tenido por inconciliables los miembros opuestos. Se ha pensado que un mismo ente sólo puede ser o armónico, o pugnante consigo mismo. A esto responden también los tipos de las imágenes metafísicas del mundo, que enseñan la armonía o la desarmonía, pero no las dos juntas. Muy característico es en este respecto el dualismo del principio bueno y el malo, que concibe el mundo como una lucha de dos poderes.

Frente a ello es una de las intuiciones más profundas de la metafísica la que se abrió paso en la filosofía de Heráclito, de que justamente en la pugna (en la "guerra") de poderes dirigidos el uno contra el otro puede existir una perfecta armonía, de que la lucha puede ser no sólo destrucción, sino también vida y fuerza constructiva. Heráclito entendía el mundo entero como la gran armonía de una pugna omnilateral. En esta agudización no es la idea sostenible, porque da una imagen unilateral del mundo. Traducida al lenguaje de las categorías, enuncia sin embargo una ley importante: toda armonía supone pugna, pues únicamente sobre ésta se eleva; y toda pugna supone armonía, pues de otra suerte se aniquilaría a sí misma. Esta ley desempeña un gran papel en todos los estratos del mundo real. Se cumple dondequiera que hay un equilibrio duradero de tendencias de dirección contraria: en los complexos dinámicos de la naturaleza, en el juego de contrarios que hay en los procesos de la vida orgánica, en el antagonismo de los intereses dentro de la comunidad humana, etc.

### *d)* La ley de la transición. La relativización

Junto a la correlación y al mutuo suponerse de los dos miembros de una oposición, hay todavía una segunda especie de vinculación interior. Consiste en que los *opposita* admiten miembros intermedios. Si se imagina integrada la serie de ellos, es el resultado una transición continua desde un extremo hasta el otro.

Esta transición no es nada más que la dimensión que se extiende entre los *opposita*. La categoría de la dimensión es, en efecto, el miembro opuesto a la categoría de la oposición; nuevo ejemplo de cómo a una determinada oposición del ser se subordinan en cierto respecto todas las restantes, de las que se convierte en la ley, por decirlo así. Y se confirma la observación ya hecha una vez de que la tabla de las categorías se da sus propias leyes en las distintas categorías que contiene.

Mas la ley de la transición no está de ninguna suerte igualmente expresa en todas las oposiciones. En algunas no parece, a primera vista, que quepa, en absoluto, exhibirla. De esta especie son las dos primeras (principio-*concretum*, estructura-modo). Por lo demás pueden encontrarse preponderando dos tipos de transición: en el uno se trata de la relativización mutua de los *opposita* (en lo que revela la oposición ser una oposición de dirección); en el otro permanece fijo uno de los *opposita* mientras que el otro se gradúa (en lo que el polo fijo forma el límite de la gradación). A diferen-

cia de la relativización, puede llamarse esta forma de la transición la gradación unilateral. Hay todavía un tercer tipo, que ciertamente sólo es aprehensible con claridad en una sola pareja de opuestos: la gradación bilateral sin puntos límites que quepa indicar.

El primero de estos tipos, la relativización, se dilucidó ya en el caso de la forma y la materia: toda forma puede ser materia de una conformación superior, toda materia forma de una materia inferior. Esto da por resultado una gradación de las formas en la que desaparece todo carácter de absoluta en la oposición de forma y materia, mientras que se mantiene irrestricta la inequívoca oposición de dirección.

Lo mismo es también válido de la oposición del interior y el exterior, así como de la oposición del elemento y el complexo, que en este respecto es estrechamente afín a la anterior. Fue el error de las viejas teorías considerar el interior de una formación como algo absoluto junto a lo cual se hundía el exterior en el bajo nivel de lo inesencial. Pero en todo complexo es la relación entre los miembros (o elementos) el interior y la relación con otros complexos del mismo orden es, por el contrario, y vista desde el complexo mismo, un exterior. Cada miembro puede ser a su vez todo un complexo aunque de otro orden; y entonces y vistas desde él son las relaciones interiores del complexo del que es miembro un exterior, mientras que sus propios miembros y las referencias entre ellos forman su interior.

En esta gradación de complexos y elementos, así como en la que a ella corre paralela, la del exterior y el interior, están ambas oposiciones relativizadas. Todo complexo puede ser elemento de un complexo más amplio (que abarque más), y todo elemento puede ser ya un complexo de ulteriores elementos (digamos más simples). Asimismo puede todo exterior —por ejemplo, toda multiplicidad de referencias exteriores de una formación— pertenecer al interior de una formación superior y estar en oposición a su exterior; y todo interior puede abarcar las referencias exteriores de formaciones inferiores y estar en oposición al interior de ellas. El cuerpo orgánico, por ejemplo, tiene su interior en la relación funcional de sus órganos, pero éstos tienen el suyo en la relación funcional de las células con que están construidos. Esta serie marcha tanto hacia arriba como hacia abajo; pues tampoco las células son elementos últimos, y la vida del organismo entero está inserta en la vida de la especie.

Esta forma de serie de la relación entre el elemento y el complexo,

el interior y el exterior, la forma y la materia, es una ley fundamental de la fábrica del mundo real, y por cierto que en todos los estratos de lo real. Es la ley según la cual se gradúa a su vez la multiplicidad de las formaciones interiores a un estrato. Desempeña un papel extraordinariamente grande en la naturaleza inanimada y animada y uno quizá todavía mayor en la vida del espíritu; sólo en el ser psíquico pasa más al fondo, pero sin faltar del todo tampoco aquí. Lo esencial de ella es en todas partes la relación categorial de las tres oposiciones elementales mencionadas. Pues en todo orden gradual, de cualquier índole que sea, se conserva intangiblemente la oposición de dirección en medio de la misma relativización de los miembros opuestos.

La expresión categorial general de este conservarse la oposición de dirección en medio de toda la gradación, es la conocida oposición de "superior e inferior". En torno a esta oposición ha habido más de una disputa. En sí sería lo bastante fundamental para contarse entre las oposiciones elementales. Pero por la forma es comparativa, no expresando sino el sentido de la dirección en cuanto tal. Y si se quiere determinar más ésta (digamos definirla), se resulta empujado ineluctablemente hasta llegar a las parejas de opuestos de la materia y la forma, el elemento y el complexo, el interior y el exterior. Éstas son, pues, ontológicamente, el fundamento de aquélla. Que frente a ellas carece de independencia.

Cosa semejante pasa también con la predeterminación y la dependencia, así como con la unidad y la multiplicidad. Todo lo predeterminante puede ser ya por su parte dependiente de algo distinto, todo lo dependiente predeterminar algo distinto. Esto es incluso necesario en las más de las formas del nexo real. En éste recibe la relación la forma de la serie progresiva, y con ello salta a la vista la relativización, pero a la vez también la conservación inequívoca del sentido de la dirección en medio de la oposición de lo predeterminante y lo dependiente.

No tan trasparente es la situación en la unidad y la multiplicidad, porque aquí no parece al pronto dado ningún orden serial. Pero recuérdese lo sentado anteriormente: no se trata de la abstracción de lo "Uno absoluto", sino de la unidad en cuanto síntesis de la multiplicidad y en cuanto miembro de ésta. Ahora bien, en cuanto síntesis siempre puede la unidad aparecer junto a otras unidades coordinadas, para constituir junto con éstas una multiuna multiplicidad de unidades inferiores. Toda multiplicidad es plicidad: mientras que en cuanto miembro siempre puede abarcar ya

por su parte justo "una", suponiendo, pues, alguna síntesis; y contiene unidades de orden inferior.

Como se ve, la gradación también aquí se establece sin dificultad. Y con ella queda dado el tipo de transición de la relativización, pero a la vez también la conservación de la oposición de dirección.

### *e)* La gradación unilateral

La segunda especie de la transición es la de la gradación unilateral, en la que permanece fijo uno de los *opposita* mientras que el otro se gradúa en dirección del anterior como caso límite.

De esta índole es la relación entre el sustrato y la relación. Si se entienden los sustratos en general como los *relata* de la relación, se gradúan ciertamente tal cual las relaciones mismas —es decir, pueden ellos mismos tener a su vez estructura relacional—, pero no *in infinitum*. El caso límite es el sustrato en sentido estricto, que sólo es ya *relatum* de posibles relaciones, pero que de suyo ya no está construido relacionalmente. Frente a este caso límite se gradúan, antes bien, tan sólo los órdenes de la relación, mientras que él mismo permanece polo fijo.

Lo mismo se ve en la discreción y la continuidad. En la matemática es una conocida situación la de que un *continuum* forma el límite de la división perseguida. Pero la división es discreción cuantitativa, o sea, un caso especial de la discreción en general. Es además fácilmente visible que también ocurre la misma relación en todas las demás especies de la discreción, en toda transición cualitativa, estructural o predeterminativa. Siempre es lo *continuum* de la gradación el límite del progreso de las distinciones empujadas hacia unas cada vez más sutiles y al par cada vez más cercanas entre sí.

Ya anteriormente se expuso (cap. 24 *c* y *d*) qué estrecha es la conexión entre la continuidad y la dimensión por un lado y la discreción y la oposición por otro. Se vio entonces que la distinción es aquí mucho más difícil que la aprehensión de la íntima afinidad. Pero esta última es tan llamativa porque descansa en la misma especie de transición entre los *opposita*. De la oposición es válido, en efecto, lo mismo que de la distinción (discreción): se conserva en la gradación, retornando en lo pequeño y en lo mínimo. También se conserva en la totalidad de la dimensión de transición que se extiende entre los *opposita*. Se conserva, pues, en su caso límite, pues la dimensión es la unidad en la oposición en cuanto tal. La esencia de la dimensión en general es tender un puente sobre la oposición.

Forma por tanto el límite de toda escisión del ente; con lo que es a la vez la imagen concreta de la ley que domina la tabla de las oposiciones y de la unidad del *genus* oculta tras de toda dualidad. Junto con la continuidad es la dimensión el esquema categorial fundamental de toda vinculación que tenga la forma de la transición.

En cierto aspecto entra también la oposición de la cualidad y la cantidad bajo el esquema de la transición en la forma de gradación unilateral, a saber, en tanto que la cantidad pura puede concebirse como caso límite de la cualidad. Aquí ha desaparecido la abigarrada variedad cualitativa porque ha descendido hasta un mínimo —hasta una sola dimensión, la del más y el menos. En el aislamiento de esta última respecto de todas las demás dimensiones de posible multiplicidad hacen las distinciones que se despliegan dentro de ella la impresión de carentes de contenido y vacías, por decirlo así. Este vacío es lo característico de la relación cuantitativa. Desde semejante *status evanescens* de la cualidad se gradúan en abundancia ilimitada los órdenes y dimensiones de la multiplicidad cualitativa. Se incrementan con la altura de los estratos de lo real e imperan por completo en los más altos dominios del ser, mientras que el vacío de lo cuantitativo se contrae aquí en un mero esquema.

### *f)* La gradación bilateral

El tercer tipo de la transición, la gradación bilateral, sólo se encuentra claramente expresa en una de las oposiciones elementales: en la de la armonía y la pugna.

En general es quizá esta oposición la más puramente expresa de la tabla entera —a diferencia de una oposición como la últimamente mentada de la cualidad y la cantidad, en la que la oposición misma hace la impresión de oscura y confusa. A ello responde el que la gradación bilateral, que es patentemente la forma más perfecta de la transición, sólo se encuentre claramente expresa en una pareja de opuestos.

La armonía es perturbable. Toda perturbación tiene la forma categorial de la pugna. En la medida de la perturbación disminuye la armonía y crece la desarmonía. Ésta puede, vista formalmente, crecer hasta la plena pugna; exactamente como, partiendo de ésta como de un extremo, y con intervención de la compensación parcial, puede crecer la armonía —hasta su propia plenitud.

Éste es el esquema exacto de la transición ideal y que se gradúa

de igual manera por ambos lados. Dicho más exactamente, en esta gradación bilateral es la gradación más bien efectivamente única; o, según la sentencia de Heráclito, el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo. Pues no se trata aquí de la diferencia de dirección de dos procesos, sino a lo sumo de una diferencia en la manera de considerar la gradación, pudiéndose partir a voluntad del uno o del otro extremo. Pero ontológicamente no se trata de la manera de considerar la gradación, sino de esta misma. Y esta misma mantiene fija sin duda la oposición de dirección de los extremos, pero por su parte sólo está ligada a la dimensión y no a la una ni a la otra dirección dentro de ella.

Esto no contradice la ley antes expuesta de que la armonía y la pugna se suponen mutuamente y también en el orden real están siempre indisolublemente imbricadas la una en la otra. Esta ley no significa que toda pugna existente en el mundo resulte dominada por la armonía —como por un equilibrio dinámico, o una autorregulación orgánica, etc.—; ni tampoco que toda armonía —como en los complexos dinámicos, orgánicos o sociales— tenga que dominar en la misma medida momentos pugnantes. Hay formas muy perfectas y muy imperfectas de la compensación, lo mismo que las hay muy simples y muy complejas; y según sean, son muy diversamente estables los complexos cuya interior fábrica está determinada por la compensación. Pero la gradación de estabilidad y labilidad es en los complexos y vista categorialmente una gradación de la relación entre la armonía y la pugna en ellos.

Los dos *opposita* de esta oposición permanecen, pues, uno al lado del otro en toda la gradación. Pero esta misma es una gradación de la preponderancia del uno o del otro lado.

Con algunas reservas pueden entenderse también como bilateralmente graduadas las dos primeras oposiciones, que son aquellas en que más difícil de apresar es la transición. Esto suena muy paradójico, principalmente tratándose de la relación entre la estructura y el modo, que a pesar de todo lo estrecho de la correspondencia, parece ser una relación exclusiva. Pero recuérdese que en el análisis modal se encontró que no hay sólo modos absolutos, sino también "modos relacionales" (la posibilidad y necesidad y los negativos correspondientes), que además es una relación de condicionamiento y predeterminación lo que constituye en ellos la relacionalidad, y que por otra parte tienen una constitución modal las categorías puramente estructurales, como la predeterminación misma (la relación entre razón y consecuencia), el proceso (el devenir), el deber ser y la efectuación y otras. Hay, pues, tanto mo-

mentos estructurales en las relaciones modales como momentos modales en las relaciones estructurales del ente. Pero con ello ya está dada la gradación bilateral. Y es de esperar que llevando más adelante el análisis pueda perseguírsela sobre toda la distancia de los *opposita*.

Pero a lo anterior se añade todavía algo más. Todo ente tiene en sí los dos "momentos del ser", el "ser ahí" y el "ser así". Y del momento del "ser ahí" depende la manera de ser (idealidad o realidad), y la manera de ser descansa a su vez en las relaciones intermodales que imperan en ella. Toda especificación del "ser ahí" cae, pues, del lado categorial del modo, mientras que el "ser así" es cosa de la estructura. Ahora bien, en el análisis del "ser ahí" y el "ser así" se mostró que en la totalidad del orden del ser pasan sin restricción a ser cada uno el otro: todo "ser ahí" algo es también un "ser así" de algo (aunque distinto del anterior) y todo "ser así" de algo es también un "ser ahí" algo (igualmente distinto). Esta relación es la ley interna de los momentos del ser. Se formuló como la "identidad continuamente desplazada del 'ser ahí' y el 'ser así' en la totalidad del orden del ser".[1]

Ahora bien, esto es en toda forma una gradación del tipo de la reciprocidad. Tampoco falta la conservación de la oposición de dirección. Y como en el momento del "ser ahí" es lo decisivo el complexo de los modos, es esta gradación bilateral trasportable sin borrar nada a la oposición de la estructura y el modo en general, en la que no se la presumiría tan fácilmente sin la mediación de los momentos del ser.

Un poco menos simple es la situación en la oposición del principio y lo *concretum*. Aquí no se ve la transición tan sólo porque se está habituado a tener los principios por algo absoluto. Que en ningún caso es así, quedó claro en otra parte. Pero más importante es el considerar que las categorías no son los únicos principios del ente, que hay principios muy especiales de los dominios especiales del ser —por ejemplo, las leyes de la naturaleza, las leyes esenciales de los actos psíquicos, etc.— que se conducen relativamente a las categorías ya como un *concretum*. Así vistas las cosas, hay una gradación ininterrumpida de los principios descendiendo desde las categorías hasta lo especial de los casos reales.

Y lo mismo puede decirse de lo *concretum*. Entendido como el miembro opuesto de lo que tiene índole de principio, no está lo *concretum* restringido, en absoluto, a la individualidad de los casos

[1] Sobre la exacta derivación de esta ley y sus límites en los miembros iniciales de la serie, *cf. Ontología.* I: *Fundamentos*, cap. 19.

reales. Abarca además una ancha serie de tipos de casos que se impone en la experiencia y constituye la gran masa de las leyes empíricas. En ella está contenida toda una escala de lo general de orden inferior. Y "hacia arriba" —es decir, en la dirección de lo general más alto —lleva esta escala sin solución de continuidad a lo que tiene efectivamente índole de principio.

Esto es de nuevo la gradación bilateral, e igualmente con cabal conservación de la oposición de dirección. No faltan en la historia de la metafísica rastros de esta concepción. Tan sólo están las más de las veces desfigurados por tendencias especulativas, así por ejemplo en las teorías combinatorias que surgen con reiteración periódica (Raimundo Lulio y su escuela, Leibniz en su *scientia generalis*), pero también en las formas de la dialéctica en la Antigüedad (Platón, Plotino, Proclo). Donde más puramente, al menos en cuanto a la intención, está dibujada esta transición es quizá en el *Parménides* de Platón, donde éste une directamente las ideas con las cosas en un solo todo homogéneo. Pero el sentido ontológico de este gran intento quedó sin beneficiar.

---

## CAPÍTULO 26

## SUBORDINACIÓN MUTUA E IMPLICACIÓN DE LAS OPOSICIONES

### *a)* LA REFERENCIA EXTERIOR Y LA VINCULACIÓN TRASVERSAL

Hasta aquí sólo se habló de la "referencia interior" que existe entre los *opposita* de cada pareja. Es sin duda el fundamento de todas las demás referencias que se dan dentro de la tabla, pero dista de constituir toda la multiplicidad de ellas. Ontológicamente es quizá más importante aún la "referencia exterior" entre las parejas de opuestos, o sea, aquella que no tiene lugar dentro de una pareja, sino que une los miembros de unas con los de otras.

Lo que surge de esta manera es una especie de vinculación trasversal de unas categorías opuestas con otras. Lo importante de ella es que no se limita a algunas relaciones excepcionales, sino que abarca la tabla entera de las oposiciones, de suerte que mediante ella están unidas entre sí todas las 24 categorías. Esta vinculación no es por cierto inmediatamente evidente en todas partes; pero como cada dos categorías están indisolublemente conectadas entre sí por una referencia interior, basta un número relativamente pe-

queño de combinaciones inmediatamente evidentes para llevar mediatamente a todas las restantes. Y al perseguir estas vinculaciones mediatas se tropieza casi por todas partes con las conexiones directas más fundamentales.

Esta "referencia exterior" dista mucho, empero, de ser extrínseca a las categorías. Les es exactamente tan esencial como la "interior", siendo tanto como ésta un momento constitutivo de su contenido. Pues el complexo de las oposiciones no es extrínseco a la construcción interior de sus miembros. Hay dos grupos de fenómenos en los que puede mostrarse esta relación.

El uno consiste en la relación de las categorías opuestas a su común *concretum;* y esto no es aquí un estrato sólo del ser, sino la serie entera de los estratos (así como la multiplicidad de esferas inserta en ella). Estas categorías no predeterminan cada una por sí ciertos sectores de lo *concretum,* sino tan sólo todas juntas un mismo *concretum;* en su función de determinar y dominar el mundo real no se separan unas de otras, aunque varíe muy diversamente la preponderancia de las unas o de las otras según el estrato del ser y las relaciones reales especiales.

El segundo grupo de fenómenos consiste en las relaciones entre el contenido de las distintas categorías. No supone que se conozca ya por completo el contenido de las distintas categorías, ni menos que se lo haya definido; al contrario, son las relaciones de la vinculación trasversal entre las categorías lo que más fácilmente resalta en el contenido de éstas como el lado primero cognoscible, de suerte que es por medio de la multiplicidad de las referencias exteriores como antes cabe determinar en detalle el contenido de las categorías.

Pero la forma en que se presentan las referencias exteriores es la del mutuo suponerse las categorías o la de la implicación recíproca de éstas. Se revela imposible apresar una sola de ellas sin hacer intervenir toda una serie de otras; y como de estas últimas dependen a su vez otras como momentos supuestos, está de hecho supuesta en cada una la tabla entera de las oposiciones. De una manera algo más agudizada puede expresarse esto también así: a cada una de estas categorías están en determinado respecto subordinadas las restantes, a la vez que está ella subordinada en otro respecto; o también, cada una es predeterminante de las restantes y a la vez dependiente de ellas. Pero tal mutua determinación y dependencia o subordinación no es nada más que la subordinación de cada elemento categorial al ensamblaje de todos.

El fenómeno total que se hace palpable en estas indicaciones es

el de la coherencia categorial. Se mostrará más adelante que tiene el peso de una ley categorial general válida también para los estratos categoriales superiores. Por el momento sólo importa de él el hallarse en perfecta coincidencia con el primer grupo de fenómenos. Pues como las categorías no tienen un ser por sí, sino que se agotan en el papel de predeterminar que desempeñan en lo *concretum*, no es su mutuo suponerse sino el reverso de su predeterminar en común lo *concretum*.

Es además de interés ver que la descripción de la relación de coherencia de las categorías no puede hacerse más que por medio de algunas de las categorías opuestas mismas. Con toda claridad está contenido en ella el juego de contrarios de la relación y el sustrato (pues las distintas categorías son aquí los *relata* de la relación de que se trata) e igualmente el del complexo y el elemento, pero no menos también el de la predeterminación y la dependencia. Si se añade que la estructura interior de las categorías se refleja aquí en sus relaciones exteriores, resulta contenida también en la misma descripción la oposición del interior y el exterior. Lo mismo podría mostrarse aún fácilmente de la unidad y la multiplicidad, la forma y la materia, la armonía y la pugna; pudiendo quedar indecisa aquí la cuestión de si también podría mostrarse de las restantes. Pero por lo menos es evidente que aquí se confirma de nueva manera la tesis de que las categorías opuestas dan ellas mismas las leyes de su tabla. De lo que puede inferirse una vez aún que la tabla no es —como pudiera hacerlo creer la selección empírico-histórica— una sistematización superficial, sino una unidad producida desde dentro en la que son los distintos miembros meros momentos.

### *b*) Implicaciones inmediatamente evidentes

De la multitud de las implicaciones que aquí reinan no necesitan aducirse por separado todas, por no decir mostrarse especialmente. Una parte de ellas está patente a la luz. Otras se denuncian tan perentoriamente que casi tientan a la identificación de las categorías. En éstas hay, al revés, que señalar la distinción.

Ejemplos de esta última especie fueron aquellos de los que partió el análisis de la tabla de las oposiciones (cap. 24 *c-f*). De hecho fue allí la primera tarea demostrar la distinción de algunos miembros opuestos. Pero estos mismos grupos de categorías son aquellos tras de cuya afinidad de contenido se ocultan ciertas "referencias exteriores". Estas últimas son justo tan llamativas, que por causa

de ellas desaparece la diversidad para la mirada. El verdadero fenómeno que se halla detrás de la deficiente distinción no es nada más que el estar supuesta o contenida una categoría en otra.

Si, por ejemplo, la dimensión y la continuidad no se prestaron a separarse tan fácilmente, estribó en que toda dimensión es por su esencia un *continuum* y que exactamente igual tiene todo *continuum* que ser dimensional en alguna forma. Aquí es evidente sin más el mutuo suponerse ambas categorías. Exactamente así es con el sustrato y la dimensión: toda dimensión es sustrato de posibles relaciones (orden gradual) que se dan dentro de ella; y a la inversa, tienen los sustratos de estas relaciones que estar insertos en un orden dimensional que garantice a las relaciones un libre espacio en que desplegarse. De otra suerte no pueden ser *relata* de relaciones. Análogamente son codependientes el sustrato y el elemento; los elementos de un complexo pueden sin duda ser a su vez plenos complexos; pero como la serie no puede seguir *in infinitum*, tienen que servirles de base a aquellos en algún lugar sustratos últimos.

Sin más es evidente la mutua implicación de la forma y la estructura. Si bien la estructura comprende también materia, no puede existir sin forma; y si bien toda forma tiene su modo de ser, en cuanto forma es perteneciente al lado de lo estructural. Análogamente es con la forma y la relación. Toda forma supone alguna relación, pues consiste en las relaciones de la multiplicidad abarcada por ella (la forma espacial, por ejemplo, en las relaciones espaciales de sus partes); pero también toda relación supone alguna forma, pues que ya es por su parte un caso especial de la forma. Y de nuevo algo semejante es válido de la forma y el complexo, así como de la relación y el complexo. Todo complexo, en efecto, abarca una pluralidad de relaciones, no de otra suerte que la forma: las abarca juntamente con sus elementos (miembros), entre los cuales existen las relaciones. Por consiguiente puede decirse que es tanto el complexo de las relaciones como el de los elementos. Supone, pues, la categoría de relación. Pero por otra parte supone también ésta el complexo. Pues relaciones aisladas son una abstracción; siempre se entrecruzan muchas, más aún, se escalonan en relaciones de relaciones. Pero esto es ya el complexo.

Basten estos ejemplos. Recordemos sólo aún las patentes conexiones entre la materia, el sustrato y el elemento, entre la oposición, la pugna, la discreción y la multiplicidad (también la cualidad entra aquí), así como por otra parte la que hay entre el principio, la forma, el interior y la predeterminación.

Más importante que tal enumeración y recorrido es la observación

—que puede hacerse ya fácilmente en los pocos ejemplos puestos— de que la índole o forma especial de la implicación no se repite, sino que es distinta de un caso a otro. No se trata, pues, aquí de un esquema de conexión que corra sin alterarse a través de la tabla entera, sino de genuinas relaciones exteriores de las categorías mismas, en tanto están determinadas por la íntima esencia de éstas.

### c) Algunos ejemplos de implicaciones más lejanas

No todas las implicaciones de los opuestos del ser son tan palmarias como las aducidas. Hay también relaciones más lejanas, que únicamente se abren a la mirada con una reflexión más detenida. Puede, por ejemplo, preguntarse cómo se las hayan entre sí la dimensión y el complexo, o la relación y la continuidad, o la pugna y el interior. En semejantes casos no es la vinculación visible a la primera mirada.

Detengámonos en los primeros ejemplos. No basta decirse que hay también sistemas de dimensiones (el más conocido es el espacio); pues las implicaciones no significan que en ciertos fenómenos especiales pueda aparecer también una vinculación de las categorías; las implicaciones requieren una vinculación esencial y necesaria. Mas ¿dónde está aquí una vinculación semejante?

Puede señalársela por ambos lados si se entienden ambas categorías en la plena generalidad que les conviene como principios elementales. No es verdad que las dimensiones sean puros sustratos (a saber, de posible gradación); tienen de cierto este carácter de sustratos, pero no se agotan en él. Lo que las distingue del sustrato es el momento formal que hay en ellas y que consiste en una determinada secuencia ordinal que sirve ya de base a toda distinción y gradación dentro de la dimensión. Pero esta secuencia ordinal (o ley de ordenación) forma un sistema de lugares para posibles diferencias que tiene la forma de la serie. Así vista, es, pues, la esencia de la dimensión un complexo de una índole ciertamente muy simple, pero también muy determinada. Supone, pues, la categoría del complexo.

Pero lo mismo puede mostrarse también en sentido inverso. Todo complexo abarca elementos que pueden ser a su vez complexos; pudiendo por su parte ser también elemento de un complexo superior. Este escalonamiento entra en la esencia de la relación entre el elemento y el complexo, cualquiera que sea la índole de ellos. Ahora bien, el escalonamiento de los complexos siempre tiene un sentido propio dentro de una oposición de direcciones

(como la del complexo superior y el inferior); y este sentido tiene la forma de la serie. Pero como, según se mostró, los caracteres de la serie suponen las leyes de ordenación de una dimensión, puede sacarse la consecuencia de que la categoría de dimensión está ya tan fundamentalmente supuesta en la esencia del complexo como éste en ella. Ambas categorías, en apariencia indiferentes entre sí, se implican, antes bien, mutuamente.

Y ¿qué pasa con la relación y la continuidad? Tampoco aquí basta indicar que hay referencias entre diversos continuos. En cambio, puede mostrarse que en la esencia misma de la continuidad está ya contenido un tipo totalmente determinado de cabal referencia. Llamamos continua aquella transición de una determinación a otra diferente en la que no surge hueco alguno, sino que la distancia entera está rellena positivamente. Pero este relleno de todas las distancias es una relación *sui generis*, una ley de ordenación de posible discreción (no la misma que en la esencia de la dimensión, pues un *continuum* puede ser pluridimensional). En este carácter ordinal está el momento de relación supuesto en toda especie de continuidad.

Y lo mismo a la inversa. La relación es la categoría de la conexión. Pero toda conexión es dimensional en alguna forma, y en toda dimensión se penetran la continuidad y la discreción. Si se repara sólo en una referencia aislada, parecen sus *relata* perfectamente separados. Pero detrás de la separación de los *relata* (es decir, detrás de su discreción) está siempre ya la secuencia ordinal de la transición continua. Pues lo que interesa no es que en el orden real esté repleto lo *continuum* —no podría haber en el mundo formaciones discretas—, sino sólo que se halle estructuralmente detrás de la mera referencia de los *relata* separados.

O bien, ¿qué tienen que ver entre sí la pugna y el interior? ¿No es en rigor el exterior de una cosa, en la medida en que le es impuesto, algo en pugna con ella? Ésta sólo sería ciertamente una pugna también exterior. Mas piénsese en casos como el de dos almas en un pecho, que es de hecho una pugna interior con cuyo ejemplo puede verse de qué se trata aquí. Pero esto no basta, pues es un caso especial; por lo mismo podría haber en el mundo muchísimas formaciones sin pugna alguna "dentro de sí".

El ser psíquico (entendido como la subjetividad) sólo es una especie de interior, pero siempre la de cuño más riguroso. El conflicto es profundamente característico de él en todos sus grados, y no únicamente como conflicto moral, sino ya como simple conflicto de las inclinaciones. Pero el conflicto no está ligado al solo ser

psíquico; existe igualmente ya en el organismo —como en el juego de contrarios de los procesos (asimilación y desasimilación) que forman juntos su proceso vital— y no menos en la vida de la especie, en tanto aquí se halla todo enderezado a la mutua concurrencia de los individuos (la llamada lucha por la existencia). Pero también en el complexo dinámico (por ejemplo, en el átomo) es esencial el estar dirigidas las fuerzas unas contra otras. Si se considera además que la armonía y la pugna se gradúan bilateralmente, según se mostró, y que por tanto puede haber también formaciones con un mínimo de pugna, es fácil ver que en los estratos de lo real tiene el interior de las formaciones que contener siempre ciertos momentos de pugna. Sólo que pueden estar recubiertos por una armonía dominante de tal suerte que no resalten fácilmente al exterior.

Y ello encuentra su confirmación cuando se fija la vista en la implicación inversa. Pues también la pugna supone por su parte el carácter del interior en el que puede aparecer. Piénsese que la relación del interior y el exterior tiene en sí la forma de transición de la relativización, o sea, que todo exterior es también a su vez un interior (a saber, el de un complexo más amplio). Si, pues, en cualesquiera circunstancias surge una pugna que sea exterior a las formaciones de determinado orden, justo con ello es a la vez interior, a saber, entendida como existente en el interior de la formación total inmediatamente superior. Pues si ya no hay ningún ámbito más amplio que abrace aquellas formaciones, tampoco puede haber pugna alguna entre ellas. La pugna supone justo el chocar entre sí. Sin éste no surge, en absoluto. Y esto significa: supone el interior.

Así se pone de manifiesto sin dificultad que las categorías en apariencia indiferentes una a otra del interior y la pugna se implican, no obstante, mutuamente.

### *d)* La perpendicularidad mutua de las oposiciones del ser

De semejantes ejemplos pueden ponerse cuantos se quiera. Si se eligen a capricho dos categorías de la tabla de oposiciones muy distantes entre sí —como por ejemplo el modo y la dependencia—, la aparente indiferencia no dice absolutamente nada contra una relación de implicación. Las más de las veces se halla ésta mucho más cerca de lo que se pensaría. En el ejemplo puesto es claro que todo depender tiene que poseer un modo de ser, exactamente como todas las demás estructuras del ser; pero por otra parte mos-

tró el análisis modal que en el complexo de los modos siempre están contenidas dependencias (pues que los modos absolutos nunca se dan sin los relacionales). Basta simplemente sumergirse un poco en las relaciones intercategoriales para descubrir estas implicaciones.

En general, a medida que se ahonda, se consolida la imagen de una coherencia omnilateral de estas categorías. Ello tiene su expresión en la índole de la oposición misma: no son oposiciones disyuntivas, sino plenamente conjuntivas. Esto quiere decir que no hay en ellas ningún "o esto, o aquello", sino tan sólo un "tanto lo uno como lo otro". No hay ningún ente —cualesquiera que sean su esfera y su estrato— que sea sólo o unidad o multiplicidad, o armonía o pugna, etc.; sólo hay entes que son tanto unidad como multiplicidad, tanto armonía como pugna, etc.

Las más de las oposiciones del ser traen claramente en la frente la ley de su conjuntividad. No es idéntica a la ley antes señalada de la transición, pero sin embargo determina muy esencialmente las formas de esta última. A todo lo cual hay que añadir aún un momento más de vinculación que pone en mutua relación positiva y unívoca los miembros conjuntivamente enlazados de diversas parejas de opuestos. Con una imagen geométrica puede llamarse la perpendicularidad mutua de los contrarios.

La imagen no debe, ciertamente, extremarse. Responde a la ley de la transición, que por su parte depende de la dimensión que se extiende entre cada dos miembros opuestos. Pues justo esto de que cada pareja de opuestos tiene su propia dimensión, es lo que dice la relación conjuntiva de la oposición y la dimensión. Pero ¿cómo entender ahora una conexión tan intrínseca de varias oposiciones entre sí, que en ella se encuentren todos los miembros opuestos vinculados entre sí también trasversalmente? La vinculación trasversal no es, como se mostró, precisamente una vinculación extrínseca; es implicación y entra en la esencia misma de las distintas categorías exactamente tanto como la vinculación interior de los *opposita* dentro de las oposiciones.

Aquí no basta, es patente, poner simplemente las oposiciones unas junto a otras, como al colocarlas en la tabla escribiendo una debajo de otra. Justamente el paralelismo de la tabla es inexacto, igual que da por resultado una imagen inexacta toda relación de pura subordinación. Las oposiciones son, antes bien, de igual rango, refiriéndose todas al mismo ente —a saber, a "todo" ente, al mundo con sus estratos y esferas—, es decir, constituyen juntas, sin separarse en ningún punto, los momentos categoriales comunes del ente.

Para esta relación es para la que se ofrece sin violencia la imagen de la perpendicularidad. Pues las oposiciones del ser tienen, recordémoslo, estructura dimensional; y la relación, bien conocida por el espacio, de varias dimensiones dispuestas de tal forma que todo lo que cae dentro de una cae también dentro de las otras, es, repetimos, la de la perpendicularidad mutua.

No se trata aquí de ángulos rectos, sino exclusivamente de la referencia unificada de las dimensiones de oposición una a otra, o de que todo ente tiene su lugar en todas ellas y por este su lugar en ellas presenta ya una cierta particularidad. La circunstancia de que estas dimensiones sean muchas más de las que pueden imaginarse concretamente como espacio no invalida la imagen; sistemas multidimensionales no son nada extraño tampoco al pensar geométrico. Pero esto es lo que había que aprender acerca de la categoría elemental de la dimensión: que está muy lejos de ser algo meramente espacial. La dimensión espacial es, antes bien, tan sólo un caso especial de la dimensionalidad categorial.

### *e*) El complexo interior de las oposiciones del ser

Lo que la imagen de la perpendicularidad quiere hacer intuitivo es muy propiamente el complexo interior de las oposiciones del ser: esto de que no predeterminen separadamente, sino sólo unas con otras; de que todo ente caiga bajo cada una de ellas; de que se impliquen mutuamente por encima de todas las distancias de su diversidad. Yendo más allá, quizá podría extenderse aún la imagen y decirse que en virtud de la trabazón unificada de su dimensionalidad, forman una especie de sistema categorial de lugares para todo ente, en el que está dado el espacio disponible para todas las formas, relaciones, dependencias, para toda multiplicidad y diversidad. Tan sólo no debe olvidarse que son exclusivamente categorías elementales y que con el espacio disponible en sus dimensiones no puede estar dado también, naturalmente, el contenido especial.

Pero lo vacío del esquema no habla en contra de su exactitud. Antes bien, justamente así es propio de la esencia de un mero sistema de dimensiones: tener que ser un sistema de lugares vacíos. Y así responde también a la posición ontológica de las oposiciones elementales, a las que en cuanto tales no responde ningún estrato determinado del ser. Pagan su generalidad y puesto fundamental con su vacío.

No obstante, puede justificarse con ellas mismas la indicada relación por encima de toda mera imagen. Fíjese para ello la vista

en lo que quiere decir propiamente la perpendicularidad mutua de dos oposiciones. Con sentido sólo puede querer decir que se cruzan dos dimensiones de gradación, de suerte que obtenemos un campo de gradación de dos dimensiones con cuatro puntos cardinales. Así es, por ejemplo, con las cualidades y las intensidades en el sistema de los colores (que por cierto se representa en una "geometría de los colores"): la oposición del rojo y el verde, pongamos por caso, se cruza con la de la claridad y la oscuridad, y como ambas abarcan una transición continua, se extiende entre los cuatro puntos cardinales una multiplicidad bidimensional de posibles transiciones. Exactamente así es con las oposiciones elementales del ser. La diferencia está sólo en el mayor número de dimensiones y en la falta de intuitividad. Pero para reconocer el principio basta comparar algunas parejas de opuestos.

Un bello ejemplo lo dan las parejas de categorías de la unidad y la multiplicidad y del elemento y el complexo. Los elementos son unidades, pero como son miembros, forman a la vez una multiplicidad; puede también cada uno ser a su vez múltiple en su propio seno. Pero el complexo es más aún unidad, aunque una unidad distinta de la del elemento, y asimismo lo es la multiplicidad abarcada por él; y también puede ser a su vez miembro de otra multiplicidad.

O compárense el principio y lo *concretum* con la relación y el sustrato. La vieja idea de que sólo lo *concretum* contiene momentos de índole de sustrato, mientras que la constitución de los principios es pura cosa de la relación (preponderantemente bajo la forma de la ley), no ha podido mantenerse. Hay en los principios caracteres propios del sustrato tanto como relaciones en lo *concretum*. Las dos oposiciones son, pues, mutuamente perpendiculares.

Análogo es lo que pasa cuando se cotejan la relación y el sustrato con la oposición y la dimensión. La oposición es ya en cuanto tal relación, pero sus miembros son sustratos justo de esta relación; son incluso sustratos en el muy riguroso sentido de la irresolubilidad, pues ni siquiera la transición continua puede hacer más que relativizarlos, no resolverlos en ulteriores elementos categoriales. Pero la dimensión, que se extiende entre los contrarios, es más aún sustrato; lo es incluso en un sentido todavía más estricto, a saber, en cuanto sustrato de posible gradación y discreción. Pero a la vez está constituida relacionalmente en su propio seno, pues no se agota en su carácter de sustrato, siendo por encima de éste un principio de ordenación con su propia oposición de dirección y cabal ley serial. Se cruzan, pues, las dos parejas de opuestos.

Basta considerar de más cerca estos ejemplos para reconocer que al mostrar la "perpendicularidad" se viene a parar esencialmente en las mismas conexiones que se trataba de señalar también en las implicaciones. De hecho, ¿en qué otra cosa podría consistir el cruce de las parejas de opuestos que en una vinculación en la que todo cuanto caiga dentro de una de las dimensiones de gradación caiga a la vez dentro de la otra? No son, en efecto, casos reales concretos, ni especies de casos reales, aquello de cuya vinculación se trata, sino categorías, y encima las más generales; ahora bien, para las categorías no hay más manera de estar vinculadas que la de su común predeterminar, tal cual se manifiesta en lo *concretum*. Pues no tienen ser independiente de ninguna especie al lado de lo *concretum*.

Una vez cumplidos, pues, los dos requerimientos platónicos, una vez que se ha hecho visible que todas las categorías son diversas —a pesar de múltiples resonancias de unas en otras— y al par que ninguna de ellas puede existir sin las otras, justo con ello se ha hecho visible el mutuo cruce de todas y como consecuencia el complexo interior de dimensiones que forman unas con otras.

La forzosidad de que este complexo dimensional, por ser un complexo óntico general, sea también esencial en alguna forma para la fábrica del mundo real, podría concluirse *a priori* sin reparos, aunque las pruebas de ello no pudieran aportarse tan fácilmente. Pero justo en este punto es tan abrumadoramente rica la confirmación por los más diversos dominios de la experiencia, que más bien se podría concluir, a la inversa, retrocediendo desde ella hasta el complexo de las leyes elementales. Pero esto es tarea de otra serie de consideraciones, en la que tenemos que entrar ahora.

## Sección III

# LA VARIACIÓN DE LAS OPOSICIONES DEL SER EN LOS ESTRATOS

### Capítulo 27

## CATEGORÍAS DE VARIACIÓN MÍNIMA

*a)* El método descriptivo y la variación

Ya más de una vez se ha indicado que hay razones especiales por las que no puede definirse directamente el contenido de categorías de tan alta generalidad como los opuestos del ser. La existencia, a pesar de todo, de determinadas formas de proceder para hacerse dueño de ellas en el conocimiento, pudo anticiparse en razón de una vieja experiencia filosófica y ha encontrado ya aquí ampliamente su confirmación. De las directrices metódicas que para ello se dieron en lugar anterior (cap. 23 *b*) se han comprobado en la aplicación las cuatro primeras. La quinta y última, en cambio, no se ha tomado aún en consideración.

Aquellos cuatro primeros momentos metódicos concernían a la composición, empíricamente condicionada, de la tabla, a la diversidad de todas las categorías y a su condicionamiento mutuo (coherencia, implicación, etc.). En el examen detallado de estas relaciones se ha producido ya una cierta determinación del contenido de las categorías. Fue posible, porque sus relaciones mutuas no les son extrínsecas, sino que contribuyen muy esencialmente a determinar su interior.

Sobre la base de sus relaciones mutuas se ha obtenido, pues, una especie de descripción de las categorías —que parece hecha desde fuera, pero que en verdad, y como se vio cada vez más claramente, se ha hecho desde el complexo interior del que son miembros y que afirma frente a ellas un muy determinado tipo de prioridad óntica. El no ser independientes los miembros de este complexo es idéntica cosa que el serles esenciales sus relaciones mutuas. Pues su ser miembros del complexo es idéntica cosa que su estar determinados por estas sus relaciones mutuas.

Ahora bien, por instructivas que sean estas relaciones, sólo llevan, cuando se las persigue a ellas solas, a una descripción a medias de las categorías. Esto no descansa meramente en lo incompleto de

la descripción —que no puede ciertamente recorrer la multiplicidad de las combinaciones entre las categorías—, sino también en lo unilateral del proceder, que se mueve puramente de aquí para allá y viceversa entre los 24 miembros de la tabla, acercándose así al dialelo. Es necesario, pues, buscar como complemento puntos de apoyo de otra índole, a saber, puntos que se hallen fuera de la tabla.

Dónde buscarlos no puede estar sujeto a duda. Las categorías no tienen ser para sí, sino sólo ser para su *concretum*, como que tampoco ocurren en ninguna otra parte más que en su *concretum*. Originalmente sólo desde lo *concretum* son aprehensibles en general las categorías; únicamente más tarde pueden determinarse también más en sí mismas o en su relación a otras categorías. También la selección de las oposiciones del ser descansó en una vista obtenida originalmente desde lo *concretum* en tempranos estadios históricos de la metafísica —manera de ver que se hizo entonces corriente y comprensible de suyo, pero que últimamente cayó casi en olvido. En esta vista hay que buscar el complemento.

Pero ¿dónde está lo *concretum* de las oposiciones del ser? No les está coordinado un estrato real propio, sino que pertenecen a todos los estratos. Su *concretum* es por tanto la estratificación entera del mundo. Es, pues, una abrumadora masa de material aquella con la que puede completarse la descripción y determinación de estas categorías. Tomadas las cosas con rigor, cabe hacer visible cada una de ellas desde cada estrato del ser, si se consigue llevar a cabo el análisis del ente con igual seguridad a todas las alturas.

Lo último no es, de cierto, prácticamente posible, al menos en el estadio actual, sumamente atrasado, del análisis categorial. Sólo en el estrato ínfimo de lo real puede alcanzarse a la sazón cierta visión de conjunto —aunque tampoco completa. Más arriba son exclusivamente sectores aislados de la multiplicidad de los fenómenos los que pueden penetrarse ontológico-categorialmente. Con todo hay que decir que incluso dentro de esta limitación es el material tan enorme, que sólo esporádicamente puede traerse a colación. De otra suerte no podría menos de crecer hasta convertirse en toda una monografía el perseguir una categoría a través de la serie de sus variaciones; y como la variación no es la de una categoría aislada, sino siempre la de todo un complexo de categorías, no podrían dejar de repetirse muchas cosas al considerar paralelamente las distintas categorías.

Por ambas razones sólo puede tratarse, pues, de una pequeña selección, en la que no puede pretenderse ni integridad, ni tampoco

una ininterrumpida continuidad de la línea. Se verá que aun dentro de una limitación tan grande, es la cosecha rica y basta perfectamente para completar la imagen total.

### *b)* Identidad y variabilidad de las oposiciones del ser

Es necesario estar por anticipado en claro acerca del fenómeno propiamente fundamental al que hemos de atenernos: no es tanto la variación de las categorías, cuanto su marchar a través de la estratificación o su retorno dentro de ella. No es una sola cosa. Pues una variación significa alteración, mientras que el marchar a través pudiera de suyo ser también un marchar manteniendo la identidad.

Mas una absoluta inalterabilidad no será lícito esperarla en ninguna categoría, dada la enorme diversidad de los estratos y de sus grados más estrechos; es demasiado grande la multiplicidad de las nuevas categorías especiales que aparecen al pasar de un grado a otro. Pero ni siquiera en esto se comportan en ningún caso igualmente los opuestos elementales, antes se diferencian muy esencialmente por la medida en que se mantienen idénticos o se alteran al marchar a través de los estratos. Los hay entre ellos que marchan a través casi sin alterarse y otros en los que se modula claramente como variación la menor diferencia de grado o de dominio. Hay, por ejemplo, un número inabarcable de tipos de unidad y multiplicidad, pero sólo muy escasas diferencias en la esencia del principio y lo *concretum*. Esto tiene sus razones de ser en el contenido de las categorías mismas. Y con toda seguridad puede decirse por adelantado lo siguiente: cuanto más general y más esquemática (o sea, más pobre en contenido) es una categoría, tanto más es su marchar a través simple e idéntico, tanto menos la hace variar la índole peculiar de los estratos; y cuanto más rica es en determinación interior, tanto mayor alteración experimenta, y tanto más rica en contenido es la imagen total que de ella se obtiene con su retorno en los estratos.

En sí es sin duda justamente el permanecer idénticas al marchar a través el fenómeno primario. Pero intuitivo no resulta el contenido de una categoría en él, sino mucho más en la alteración. La multiplicidad de las sobreconformaciones es justo aquello en que se explicita de la manera más tangible la constitución interior de la categoría. Por eso en lo que va a seguir tiene que pender el interés capital sobre aquellas categorías cuya variación presenta la máxima riqueza de formas. La circunstancia de que, a pesar de todo, pueda mostrarse sin dificultades la cabal identidad, es la clara prueba de

que no se trata del subrepticio reemplazo por otros principios, sino de una genuina sobreconformación.

Pero ni siquiera así está todavía completa la imagen de la variación. Junto a los estratos entran también en juego las diferencias de las esferas. Pues justamente en la multiplicidad de las esferas experimentan las categorías ciertas variaciones. Cierto que se mostró (en el cap. 22) que las esferas secundarias, en cuanto dominios subordinados de contenidos del ser espiritual, pueden insertarse sin borrar nada en la estratificación de lo real; y por lo tanto forma la variación en la esfera del conocimiento (o en sus grados) y en la esfera lógica tan sólo un fenómeno parcial de la variación en los estratos. Pero con ello no se rebaja la índole peculiar de estas esferas como dominios de lo dado y del punto de partida. Y además no se agota la oposición del ser real y el ideal, es decir, la de las esferas primarias, en la distinción de los estratos, sino que es trasversal a ésta. Hay que contar por anticipado, pues, con una variación por las esferas independientemente de la variación por los estratos, y de consiguiente que estar apercibido para tropezar con una multiplicidad bidimensional de especificación.

Esto revela ser fructífero en aquellos opuestos que sólo se modifican poco por los estratos. Pues justo en ellos resaltan muy señaladamente las diferencias de las esferas. Y como de suyo se comprende, en una investigación que trata de obtener de la multiplicidad de las especificaciones precisamente la estructura fundamental y uniforme de las categorías, es forzoso atenerse a aquellas categorías en que se hace patente la multiplicidad.

Debe, pues, empezarse por las oposiciones del ser que marchan a través de los estratos manteniendo más la identidad, o sea, con aquellas que sólo padecen una remoción mínima en esta dirección. Son las dos aducidas en la tabla en primer lugar: el principio y lo *concretum*, la estructura y el modo. A ellas se agregarán las restantes de acuerdo con la conexión entre los contenidos. Sólo una pareja de opuestos de la tabla permanecerá ahorrada en todas estas consideraciones, la de la cualidad y la cantidad; no porque no tenga una variación *sui generis*, sino sólo en vista de la investigación especial que pide en razón de su posición también *sui generis*. Esta investigación seguirá por separado en la próxima sección.

### *c)* El principio y lo "concretum". La relación fundamental

A la cuestión de qué sea propiamente un principio estuvieron dedicadas las investigaciones de nuestra primera parte. Allí se mostró

que a la caracterización directa se oponía una larga serie de prejuicios, pero que en la progresiva rectificación de estos prejuicios se obtiene una especie de circunscripción negativa que acaba por cobrar un sentido plenamente positivo. De hecho se ha ganado ya mucho con haber superado radicalmente los errores del *chorismós*, de la homonimia y del traspaso de límites (generalización), o sea, con ya no inventarles a los principios un ser independiente y una posibilidad de extenderse a cualesquiera dominios, pero sin rebajarlos al nivel de una mera repetición del ente concreto.

Tan importante es el apartar el subjetivismo, formalismo y racionalismo, así como la identificación de los principios y las esencias. La crítica de todos estos errores —y de otros varios— puede darse aquí por supuesta.

Lo que resta después de borrarlos es una relación de índole muy peculiar, para la que fracasan todas las imágenes y símbolos, porque no tiene igual en el mundo. El miembro opuesto del principio en esta relación, lo *concretum*, está sin duda designado sólo superficialmente con este nombre; pero como abarca todo ente —incluso lo que no es ente en sentido estricto, el ente no independiente de las esferas secundarias (pensamiento, representación, opinión, etcétera)—, no es posible circunscribirlo en una forma que no sea esquemática. Pero a una cosa da bien expresión el término *"concretum"*: al estar vinculados en lo *concretum* muchos principios, o como dice el tenor literal del término, el "haber crecido juntos" estos principios.

Lo *concretum* no es, pues, lo contrario de lo abstracto, como quiere el lenguaje filosófico usual. Pues los principios no son nada abstraído. Lo concreto no es en cuanto tal lo intuitivo; o más bien sólo lo es en un determinado grado de la esfera del conocimiento, pero ni de lejos es todo ente concreto accesible a la intuición. Y análogamente puede decirse de los principios que para una determinada especie del pensar, a saber, para un pensar que se limita a aislar, son de hecho algo abstracto; y como ni siquiera filosóficamente cabe apresarlos sino por virtud de cierto aislamiento, les resulta anejo, incluso en la formación de los conceptos categoriales, un cierto carácter abstracto. Pero justo este carácter abstracto de los conceptos no es el suyo, y al aprehenderlos efectivamente —lo que naturalmente trasciende de nuevo toda formación de conceptos— no tiene la ontología incumbencia más importante que la de borrar otra vez la abstracción que se inmiscuye inevitablemente.

Y esto es siempre posible, si se ve el principio juntamente con su *concretum*. Lo *concretum* es justo aquello en que el principio "ha

crecido junto" con otros muchos principios; en que se ha sustraído, pues, a su artificial aislamiento y ha vuelto de nuevo a su relación original, de la que en sí nunca se sale.

Tres momentos pueden indicarse con mayor facilidad como esencia del principio, y a ellos responden otros tres en lo *concretum*. El primero es una relación gnoseológica en sí secundaria, pero que es el momento más conocido: principio es aquello por lo que puede comprenderse lo *concretum* —o por lo menos un determinado lado de ello. El segundo es la relación ontológica fundamental: principio es aquello en que "descansa" lo *concretum* —o un determinado lado de ello—; dicho kantianamente, es la "condición de su posibilidad". Este momento responde exactamente a la vieja y fundamental idea de la ἀρχή. La expresión kantiana tiene la ventaja de hacer palpable con el "descansar" en el principio el carácter de momento parcial de este último. Jamás "descansa", precisamente, un *concretum* en un principio aislado, sino siempre en muchos que "han crecido juntos", formando una unidad, en lo *concretum*. El principio aislado no es nunca la plena razón de ser, sino sólo una condición parcial; o dicho modalmente: por sí no representa en ningún caso la plena "posibilidad" de un ente, sino sólo una condición de la posibilidad.

A los anteriores se añade el tercer momento: al ser el principio condición para *su concretum*, tiene infrangible validez para todas las especificaciones, es decir, para todos los casos que por su índole puedan caer como sea bajo su imperio. El principio ejerce una especie de dominación sobre los casos y por lo mismo siempre significa un determinado tipo de unidad en la multiplicidad de ellos. Esta peculiaridad del principio se ha entendido desde siempre como su generalidad. Contra esto no habría nada que objetar, pues la generalidad es aquí de hecho la consecuencia de la infrangibilidad. Pero no es admisible poner la consecuencia en lugar de la relación fundamental misma, como sucedió con frecuencia en los primeros tiempos y se ha repetido durante largo tiempo, hasta casi olvidar la relación de condicionamiento por la nota extrínseca de la generalidad.

De hecho es la generalidad algo enteramente distinto del ser condición propio de los principios. Tomada con rigor categorial, sólo quiere decir homogeneidad en la especificación de los casos, o sea un momento puramente cualitativo que puede referirse tanto a lo secundario y superficial de los casos como a lo que en ellos haya de índole de principio. El unilateral desarrollo de la lógica en la edad moderna y particularmente en el último siglo borró la dis-

tinción. Y por otra parte hay también principios muy especiales —pues no sólo las categorías son principios—, de tal suerte que la extensión de su validez puede en el caso límite acercarse a la individualidad.

*d)* DIFERENCIACIÓN DEL PRINCIPIO Y LO "CONCRETUM" POR LAS ESFERAS

Si en vista de la alta uniformidad de esta relación se pregunta cómo varía, cae la mirada en primera línea sobre la diferencia de las esferas.

Se mostró ya varias veces y en conexión con problemas siempre distintos por qué los principios del ser ideal no pueden coincidir con los del real y ni los unos ni los otros con los del conocimiento; e igualmente por qué en medio de tal divergencia tiene que existir sin embargo una cierta identidad parcial (*cf.* caps. 12, 13, 14 y otros). A esto responde la diversidad en lo *concretum* respectivo. Pero ésta es sólo una diferencia de contenido. Por causa de ella podría ser la relación fundamental la misma dentro de las esferas.

Pero no es enteramente la misma. Un claro destacarse el principio y lo *concretum* frente a frente lo presenta propiamente tan sólo la esfera real. Y por esta causa se piensa en ella en primera línea cuando se buscan principios. Ello responde a las tendencias de la vieja ontología. Tal destacarse va tan lejos, que desde los primeros comienzos se tuvo dificultad para volver a juntar lo separado. Los problemas del *chorismós* en la Antigüedad son la clara expresión de tal estado de cosas. El mundo podría parecer escindido entre los principios y lo *concretum* mientras no se vio lo común a los unos y a lo otro, la transición y el entrañarse mutuamente.

Pero muy distinto es en el ser ideal. Aquí no hay ningún destacarse rigurosamente. Lo que tiene índole de principio se presenta aquí sólo como la esencia relativamente más general y por tanto relativamente más pobre de contenido; desde ella lleva el descenso continuo a través de la progresiva especialización hasta las formaciones más concretas, sin que surja en ninguna parte un límite reconocible. Aquí estaba la razón de la falsa apariencia que condujo a la identificación de las categorías y las esencias.

Pero ha podido superarse la falsa apariencia. En cambio no puede superarse la transición sin línea divisoria. Pertenece a la esencia de la esfera. La única cuestión es hasta qué punto sea esta diferencia de las esferas una diferencia en el ser principio. Y entonces se ve que en determinada dirección concierne muy bien asimismo a la forma de ser principio. Pues lo *concretum* está en el

ser ideal constituido de otra suerte: es, como ya se mostró en el análisis modal, un ser incompleto. Sin duda se gradúa sin límite partiendo de los principios hasta llegar a lo especial, pero siempre se queda flotando a una cierta altura de la generalidad sin alcanzar a la individualidad. Los principios y lo *concretum* incompleto forman, pues, un todo íntimamente homogéneo en el que no ocurre, en absoluto, el fenómeno de la heterogeneidad que conjura en la esfera real la falsa apariencia del *chorismós*.

De tal estado de cosas dependía la vieja idea de la combinatoria, que concebía los principios como sillares y quería derivar de las leyes de sus posibilidades de mutuo ajuste la fábrica del mundo. No hay duda de que esta idea se desplegó dentro del marco de una metafísica que entendía los principios como puras esencias. Pues este esquema sólo es aplicable dentro del orden del ser de la esfera ideal. Pero el error estaba en creer que de tal manera se llegaba también a lo *concretum* del mundo real en su "integridad". Además se pasaba del todo por alto que en el ser ideal hay un paralelismo de lo incomposible y que partiendo de los principios sólo es necesario lo que hay de general en lo especial.[1]

Estos intentos son instructivos porque en ellos se ve cómo la predeterminación que emana de los principios es en la esfera ideal una predeterminación que deja huecos. Es una predeterminación que deja libre espacio a una contingencia de las esencias que aumenta al ir descendiendo de grado en grado. Y como en el ser ideal reina sólo la predeterminación "vertical" —es decir, sólo la que proviene de los principios—, mientras que lo coordinado permanece mutuamente indiferente, si se prescinde de la poco apretada vinculación en el *genus*, se comprende muy bien hasta qué punto se halla rebajada aquí la fuerza determinante de la relación entre el principio y lo *concretum*. No es, como bien pudiera creerse, que la predeterminación que emana de los principios posea su mayor poder allí donde es la única forma de predeterminación que tiene lugar en lo *concretum*. Es justamente a la inversa: únicamente con la aparición de las formas, más especiales, de la predeterminación real que funden lo *concretum* de suyo en una unidad, despliega la predeterminación categorial su verdadera fuerza.

El conocimiento vuelve a estar en varios respectos más cerca del estado de cosas real. Pero aquí se agrega algo especial, a saber, que los principios en razón de los cuales se conoce algo pueden ser a su vez conocidos dentro de ciertos límites e incluso tienen que

1 Sobre los fundamentos de estas cosas *cf. Ontología*. II: *Posibilidad y Efectividad*, caps. 42 y 44.

serlo de acuerdo con las exigencias rigurosas del conocimiento científico. Pues en el dar cuenta de ellos descansa la certeza de los conocimientos más importantes. Mas tales principios son por naturaleza algo del todo oculto, y si se quiere aprehenderlos, es necesario partir justamente de lo que descansa en ellos, de lo *concretum*. Pero en esto se hallan los principios mezclados, siendo lo *concretum*, según el término de Leibniz, un *confusum;* tienen, pues, que sacarse de lo *concretum* forzosamente por análisis.

Por otra parte tampoco es que en lo *concretum* de lo inmediatamente dado —digamos el de lo vivido intuitivamente— ocurra algo rigurosamente análogo al concreto real. Pues en su plena individualidad no están dados justamente los casos singulares; desde el comienzo los captamos sólo con ciertas supresiones, es decir, en una cierta generalización, o por decirlo así, esquemáticamente. Y desde lo *concretum* así esquematizado emprende su camino la reflexión sobre los principios. Esto no representa para ella absolutamente ninguna simplificación, pues las generalizaciones de lo especial aprehendido "a media altura", por decirlo así, no siguen, de ninguna suerte, la dirección que lleva a los principios; por lo regular se apegan a la homogeneidad exterior de los casos y sólo sirven para concebir en forma simplificada.

Así es como resulta muy complicada la relación de los grados superiores del conocimiento con sus principios. Se suponen los principios más corrientes, sin saber de ellos, pero si no se sale del paso con ellos, es forzoso elevarse en la reflexión por encima de ellos. Y se llega a principios que en ningún caso se habían supuesto, pero que tampoco pueden aprehenderse sino parcialmente y no sin intervención de hipótesis; y únicamente sobre la base de éstas es posible una interpretación de aquello de que se partió —como se comprende de suyo, una interpretación afectada de incoherencias, incertidumbres y fuentes de error.

Esta relación tan singularmente complicada con los principios es exclusivamente propia del conocimiento. Bajo la presión de la manera gnoseológica de pensar que en el último siglo había expulsado del campo a la ontológica, se la trasportó sin razón a la esfera real; se acabó por tener a los principios mismos del ser por "hipotéticos", rebajándolos al nivel de convenciones e incluso de ficciones. Se olvidaba algo comprensible de suyo, a saber, que sólo un sujeto cognoscente puede "convenir" en algo, que las convenciones pueden acertar con los principios reales o errarlos, pero no alterarlos, porque los principios predeterminan su *concretum* incluso sin que lo sepamos.

Poner en claro estos errores y otros parecidos es cosa de la teoría del conocimiento. Pero cierto es que sólo una teoría del conocimiento ontológicamente fundada puede bastar a tal tarea. Para nuestro problema basta ver por lo dicho qué peso tiene la pulcra distinción de las esferas en la relación del principio y lo *concretum*.

### *e)* Variación del principio y lo "concretum" por los estratos

Ya se señaló que la relación del principio y lo *concretum* es extraordinariamente estable, siendo, pues, mínima su variación en los estratos. Sin embargo, no falta del todo la variación. Así, por ejemplo, respondiendo a la forma de estar insertas las esferas secundarias en los estratos de lo real, puede muy bien concebirse la peculiar remoción de la relación en la esfera del conocimiento como una variación propia de un determinado dominio parcial del ser espiritual.

Más importante es que todo lo que por lo demás puede caracterizarse como variación pertenece también al más alto estrato del ser. La relación del principio y lo *concretum* tiene, pues, una forma muy notable de variación: marcha sin alteración a través de todos los estratos para de pronto desviarse y volverse inestable, por decirlo así, únicamente en el más alto. Pues aquí es de hecho la mudanza del todo radical.

El dominio del ser donde tiene lugar tal desviación es el del *ethos* humano. Aquí surgen principios que no predeterminan infrangiblemente su *concretum*, sino que sólo tienen el carácter del requerimiento. Se los conoce como principios del deber ser y de los valores. Su *concretum* en el mundo real es la voluntad humana y por el intermedio de ésta la acción. De la voluntad y la acción es característico el no estar predeterminadas directamente por lo que "debe ser", sino el guardar frente a ello la libertad de decidir seguirlo o no. En esta libertad descansa su capacidad de ser buenas o malas. Si estuviesen sometidas al deber ser como a una ley natural, no le quedaría al hombre nada que decidir, pero tampoco sería susceptible de responsabilidad ni de culpa. Para el hombre como ser moral es, pues, la impotencia del deber ser y de los valores frente a él la condición fundamental del alto puesto aparte que ocupa en el mundo.

La condición fundamental del ser del hombre reside, pues, justamente en romper esa infrangibilidad que caracteriza en los demás casos la relación del principio y lo *concretum*. Cierto que aquí puede objetarse que los valores ya no son principios del ser, mientras

que la ley sólo sería válida para estos principios. Pero esto no es verdad del todo. Pues sean lo que sean los valores (imperativos, principios del deber ser), tienen a su manera también un ser; y justamente en cuanto poderes capaces de determinar la voluntad revelan ser también principios reales. A través de la voluntad intervienen en el flujo real de la vida humana, trasformándolo muy esencialmente. Hay que considerarlos plenamente, pues, como principios del ser, justo mirando a la imagen total de la vida humana. De otra suerte habría que negar a los conflictos morales la seriedad de lo real.

Y algo paralelo, aunque de menos alcance, está dado en la relación de los principios lógicos con el pensar humano. Las leyes lógicas no son, sin duda, normativas, a pesar de lo cual rigen el pensar, aunque no infrangiblemente, sino dejándole libre espacio para desviarse de ellas; y como el pensar trae ya consigo otras leyes, oriundas del orden de los actos psíquicos, se desarrolla igualmente en él un cierto conflicto entre dos predeterminaciones. Consecuente nunca es el pensar efectivo sino en la medida en que sigue rigurosamente las leyes lógicas. Pero a seguirlas hay que obligarlo, pues siempre tiene que vencer primero su inclinación a hacer combinaciones lógicamente insostenibles —por ejemplo, precipitadas generalizaciones, raciocinios por analogía, asociaciones, etc.

Este bien conocido estado de cosas no es en ningún caso extrínseco al pensar. Constituye justamente su puesto aparte dentro del ser espiritual. Sólo pudo parecer extrínseco porque se partía de la ficción de un "pensar puro" que en verdad es un mero ideal de la ciencia. Las teorías racionalistas hicieron de este pensar algo primitivo junto al cual no podían menos, pues, de alzarse como meros falseamientos las desviaciones del pensar "empírico". En esta manera de ver se desconoce por completo el fenómeno categorial fundamental de la esencia del pensar. Pues el fenómeno fundamental del pensar es justamente este de que las leyes lógicas, que lo dominan cada vez más en sus grados superiores, no son primitivamente las suyas, sino principios del ser ideal, a los que sin duda debe el pensar su exactitud cuando los sigue, pero a seguir los cuales no está forzado.

### *f)* La estructura y el modo

Del modo y sus especificaciones se trató extensamente en el análisis modal. Entre los múltiples resultados que allí se obtuvieron es el más importante el de que el sentido mismo de los modos y

sus relaciones intermodales son radicalmente diversos en las diversas esferas, tanto que por esta diversidad pudieron caracterizarse con una cierta exactitud justo las maneras de ser imperantes en las esferas. Ante todo pudieron caracterizarse por esta vía las maneras de ser primarias, la realidad y la idealidad, y cosa igual se logró después con las maneras de ser sumamente complicadas de las esferas secundarias.

Pero a esta señalada variación por las esferas no responde, en absoluto, ninguna variación comparable en los estratos. Se vio, antes bien, que la manera de ser de la realidad marcha sin alteración a través de todos los estratos de lo real. Y lo mismo es válido de la manera de ser de la idealidad, a saber, en la medida en que resalta con alguna independencia en los distintos estratos. Esto significa que los modos y relaciones intermodales permanecen iguales a sí mismos en medio de la mudanza de la estructura. Pues la estructura es aquello por cuya extraordinaria multiplicidad se diferencian los estratos así como las ulteriores gradaciones y dominios paralelos de ellos.

Según esto, parece como si nos las hubiésemos con la más rica variación de la estructura en la estratificación de lo real, pero al par con un permanecer la modalidad idéntica en absoluta rigidez. Y esta extraña imagen total es exacta de hecho mientras sólo se trata, *grosso modo*, con la fundamental oposición de las dos maneras primitivas de ser, es decir, con la realidad y la idealidad. Es absolutamente esencial para la fábrica toda del mundo real que las leyes reales de la posibilidad y la necesidad, así como su combinación en la ley real de la efectividad, se mantengan hasta dentro de los grados más altos del ser espiritual. Pues en razón de esta identidad también se mantiene la "dureza de lo real", así como la unidad del orden de predeterminación en medio de la multiplicidad, hecho de una pluralidad de estratos del mundo.

Pero con lo anterior no se ha dicho que dentro de las maneras de ser comunes a todos los estratos no se encuentren también diferencias que descansen en una remoción interior de las relaciones intermodales. Esto no estaría en contradicción alguna con la unidad de lo real. Aquí se dirige involuntariamente la mirada a la gran línea divisoria de la estratificación que corre entre lo orgánico y lo psíquico, en la que se separa de lo inespacial lo espacial, de lo inmaterial lo material.

Pero al mirar de más cerca se ve que es muy difícil exhibir aquí un límite modal. Justo las relaciones intermodales no dependen de la espacialidad ni la materialidad. Si cesase aquí también la

temporalidad, sería ciertamente otra cosa, pues entonces tendría que quedar atrás asimismo la muy peculiar constitución modal del devenir. Pero en la gradación de las estructuras reales marcha la temporalidad sin alteración a través de todos los estratos. La expectativa de ver aparecer con la aparición del ser psíquico una nueva estructura modal de lo real no se cumple.

En cambio, encontramos mucho más arriba, en los mismos grados del ser espiritual en los que también se remueve la relación del principio y lo *concretum*, las señales de una alteración en la constitución modal: en el conocimiento, en el *ethos* y en la creación artística (e incluso en el objeto de ésta). Estos dominios del espíritu se revelaron desde el análisis modal como "dominios de realidad incompleta". Y justo lo incompleto consiste en la disolución del equilibrio entre la posibilidad y la necesidad.

Estas nuevas relaciones son complicadas. No puede arrancárselas al orden del análisis modal, si se quiere hacerlas tangibles. Es forzoso, por ende, remitir en este lugar a las pertinentes investigaciones.[1] Recordemos tan sólo cómo en el deber ser se puso de manifiesto una preponderancia claramente ostensible de la necesidad sobre la posibilidad, que encuentra su compensación en la "efectuación" en tanto ésta consiste en la posterior posibilitación de lo requerido como necesario; e igualmente la inefectividad del contenido que hace su aparición en el objeto artístico y la libertad de la posibilidad desprendida del orden real en la actividad del creador artístico. Y algo semejante hay ya en la relación del conocimiento con lo realmente efectivo, en tanto que el conocimiento aprehende muy bien lo realmente efectivo en cuanto tal, pero sin concebir su posibilidad real, no se diga su necesidad real.

Ahora bien, ello es genuina variación de la modalidad. Pero sorprende en ella el que esté ligada —análogamente a la del principio y lo *concretum*— a determinados dominios del más alto estrato del ser, sin tener, patentemente, su igual en la región de los estratos inferiores. Este fenómeno es, sin embargo, lo que caracteriza exclusivamente las categorías nombradas y constituye muy propiamente lo distintivo de ellas: ser categorías de mínima variación por los estratos o cuya identidad en la marcha a través de éstos es sumamente fuerte y aproximadamente rígida. Pero no se olvide que ello es en las categorías modales el necesario reverso de aquella "dureza de lo real" que depende de la simple ley de escisión de la posibilidad real y por lo mismo acompaña a toda realidad completa.

[1] *Ontología*. II: *Posibilidad y Efectividad*, caps. 33-35.

Este resultado es notable y del mayor alcance bajo el punto de vista de la ontología de lo real. A un pensar menos reflexivo le resultaría mucho más obvio hacer cambiar de un grado a otro la manera de ser y con ella el modo. Se espera, por decirlo así *a priori*, que la manera de ser siga el paso de la altura de la estructura del ser, volviéndose distinta por lo menos de un estrato a otro. Ésta era la concepción de la vieja doctrina de la *realitas*, en la que con la riqueza de la determinación (de los "predicados", como se decía) crecería también el carácter de ser. Es que por *realitas* se entendía en verdad tan sólo el lado de la estructura, mientras que del lado del modo se tenían exclusivamente ideas confusas.

Justamente contra esta irreflexiva trasferencia de la estructura al carácter de ser se dirige la clara distinción en la oposición categorial del ser entre la estructura y el modo. No es verdad que el conjunto de las determinaciones sea una *summa realitatis*, ni es verdad que un ente al que conviniese la totalidad de los predicados posibles sería un *ens realissimum*. La realidad no depende de la índole ni plenitud de la estructura, ni aumenta y disminuye con ella. La realidad es un momento óntico fundamental de una índole completamente distinta que afirma su propia ley (la ley real de la efectividad) frente a toda multiplicidad y toda gradación de la determinación. Esto es de fundamental importancia, pues únicamente sobre la base de tal manera de ver queda la mirada libre para percibir la riqueza de las estructuras que en el ser se sobrepujan y que, alzándose sobre el terreno modal de una y la misma realidad, constituyen el orden universal de un solo mundo real.

---

## CAPÍTULO 28

## LA RELACIÓN Y EL SUSTRATO, LA FORMA Y LA MATERIA

### *a)* POSICIÓN E HISTORIA DE LA CATEGORÍA DE RELACIÓN

Se mostró anteriormente cómo se distinguen el sustrato y la materia, la forma y la relación; e igualmente en qué momentos están unidos. Más importante aún quizá fue la diferenciación de la transición en ambas parejas de contrarios: la forma y la materia se relativizan mutuamente sin residuo; el sustrato y la relación sólo admiten una gradación unilateral (de la relación). Pues sustrato en sentido estricto es lo *relatum* de posibles relaciones ya

irresoluble, porque las relaciones no pueden ser relaciones de relaciones *in infinitum*. En cambio, la materia siempre puede ser ya conformación de una materia inferior y la forma siempre a su vez materia de una conformación superior (*cf.* caps. 24 y 25).

Los comienzos de la categoría de relación en la historia son muy modestos. En la tabla aristotélica se encuentra aún sin miembro opuesto. En la forma interrogativa del πρὸς τί está entendida aún como la referencia, extrínseca a una cosa, que no toca la esencia de ésta. Se trata de un pensar dominado por la idea de cosa material o ante el cual se cierne todavía el sustrato (ὑποκείμενον) como lo único primario; las referencias a otra cosa pueden sobrevenir, pero apenas alteran ya en nada la constitución interior de la cosa.

No muy distinto es en la gran escolástica, donde *relatio* se entiende en el sentido de un *"se habere ad aliquid"*, o sea, como una especie de *habitus*. Únicamente cuando decayó la doctrina de las formas sustanciales —o sea, con la instauración de las modernas ciencias de la naturaleza— cambió la situación. Únicamente entonces se vio que también las relaciones pueden ser fundamentales, que aquellas en que están las cosas materiales también pueden ser constitutivas de éstas. En forma categorial encontró convincentemente este cambio su expresión en la tabla kantiana de las categorías, donde "relación" figura como título del grupo de categorías con mucho más importante. Con ello deja la relación de ser algo extrínseco a la cosa. Se ve que la misma constitución interior de las llamadas cosas materiales es relacional;[1] las relaciones son ya, pues, momentos de la fábrica de las cosas, dado que la fábrica de toda cosa es un orden de conexiones y la relación no es nada más que el esquema categorial del orden de conexiones en cuanto tal.

Hay una gran diferencia en entender la relación como referencia o como orden de conexiones. Sólo en este último sentido puede entenderse como relación esencial y por consiguiente como momen-

1 El término "relacional" que aquí se introduce no debe confundirse con "relativo". Relacional quiere decir que una cosa consiste en relaciones o encierra en su seno relaciones que determinan su estructura interior, independientemente de si la cosa así estructurada se halla además en relaciones exteriores con otra. Relativa es, en cambio, una cosa en virtud de las conexiones exteriores en que se halla, sobre todo cuando está condicionada por determinados miembros opuestos. El contrario de relativo es, por ende, "absoluto" (desligado); el de relacional tendría que decir algo así como "sin interior estructura relacional" o "simple en su interior". Toda formación, cualquiera que sea el estrato del ser al que pertenezca, es —si no es sustrato simple— "relacional" en su interior; pero hacia fuera, o en tanto pende de ulteriores relaciones con otra, es "relativa a ésta.

to estructural de la cosa misma. No como si no pudiera haber también relaciones exteriores e inesenciales; lo importante es, antes bien, que en medio de muchas clases de relaciones exteriores las hay también muy importantes interiores. De esta especie son, por ejemplo, todas las relaciones de dependencia, lo mismo si son unilaterales que si son mutuas; y las categorías de la relación de Kant muestran claramente que éste tenía a la vista justo ciertas formas fundamentales de la predeterminación y la dependencia cuando hizo de la relación un título categorial.

Históricamente es también muy comprensible por qué le dio tan alto rango. Según sus concepciones, únicamente surgirían los "objetos" por obra de determinadas especies o formas de "síntesis", o sea, de una composición en la que son las categorías lo que desempeña el papel de quien propiamente la lleva a cabo. Si de esta manera de ver se sustrae el esquema idealista-trascendental, que rebaja las categorías al nivel de conceptos del entendimiento, resta con toda claridad la posición ontológicamente básica y verdaderamente descollante de la relación.

Con todo, tampoco la concepción kantiana de la relación está ontológicamente libre de objeciones. Falta también aquí, como en Aristóteles, un miembro opuesto de igual valor. Puede verse tal miembro, es cierto, tanto aquí como allí en la sustancia, pero ni la οὐσία aristotélica, ni la subsistencia kantiana responden exactamente al sustrato; aquélla abarca también la forma, ésta se define como lo persistente en medio del cambio y además se halla subordinada a la relación como si fuese un caso especial suyo. Y todavía, como *genus* categorial de la sustancia, la causalidad y la acción recíproca, está la relación concebida demasiado estrechamente. Pues así estaría coordinada al estrato real de la naturaleza inanimada. Pero en relaciones no están de ninguna suerte fundadas meramente las formaciones de este estrato, sino las de todos los estratos. La relación es una de las categorías fundamentales. No hay ningún ente que no esté determinado también por relaciones, ya exteriores, ya interiores. Todo aislamiento es secundario, si no es que existe meramente en la abstracción. Las conexiones son por todas partes lo primario. Lo son en lo más pequeño como en lo más grande; de ellas penden la forma, la figura, la cualidad, el complexo; sin ellas no hay ni unidad, ni multiplicidad.

El hecho de que pudiera desconocerse durante tanto tiempo este estado de cosas categorial, tiene su razón de ser únicamente en el viejo prejuicio de la metafísica en favor de lo llamado Absoluto. Las relaciones entendidas como exteriores a la cosa dan por nece-

sario resultado la relatividad de ésta. Pero lo relativo no parecía poder ser lo esencial de una cosa. No se advertía cómo así se perdían el orden de conexiones y la unidad del mundo. En verdad no se trata con las relaciones de rebajar los *relata,* sino de la fábrica de las formas y formaciones, de genuinas síntesis ónticas y de la unidad del orden real.

### *b)* Esencia y variación de la categoría de sustrato

Aquello que constituye la esencia del sustrato llegó a su madurez en la metafísica mucho más temprano. La ὕλη de Aristóteles tiene ya carácter rigurosamente acuñado de sustrato; en definitiva es mucho más sustrato que materia —al menos cuando se la entiende en el sentido de la materia "prima" efectivamente informe. Pues aquí se mienta de hecho algo absoluto.

Pero tras de ella estaba ya todo un desarrollo del problema. Aquella primigenia cuestión de los presocráticos que buscaba un principio material, se movía sin duda dentro del problema de la materia, pero empujaba por todas partes a llegar a un sustrato absoluto. Así se ve muy claramente en una teoría tal cual la del viejo atomismo, que no entendía la materia de ninguna suerte como algo último, sino que la edificaba con átomos: pero estos mismos, según la doctrina, tenían forma, orden, posición, tamaño y peso, o eran ya determinación formal de algo distinto. Únicamente esto último era el sustrato de lo material.

Platón creyó poder suprimir el sustrato de los átomos, bastándole los límites geométrico-espaciales de los volúmenes vacíos. Pero en un dominio más alto de problemas dio justamente él valor a las categorías de sustrato en el principio de lo ἄπειρον. Toda determinación (πέρας) adhiere a algo indeterminado que es ilimitadamente determinable. Con esto no pensaba, característicamente, en nada material; más bien podría decirse que mentaba todas las dimensiones de posible gradación, es decir, todo aquello en que hay "más y menos" (el ejemplo que pone en el *Filebo* es el de lo caliente y lo frío). El acento carga en el carácter comparativo de la oposición, es decir, en la diferencia de dirección. Platón concebía, pues, de hecho como sustrato de posible determinación el intangible algo dimensional que se ofrece a la gradación. Y como toda determinación se mueve a lo largo de relaciones, puede decirse también que aquí se trata de la primera noción clara de los caracteres de sustrato como los correlatos necesarios de una posible relación.

Esta noción revela ser, al mirarla de más cerca, superior a todas las

posteriores, incluso a la aristotélica y a la de la ciencia moderna de la naturaleza. Más aún, en rigor sigue siendo la única noción efectivamente justa del sustrato. En lo ὑποκείμενον de Aristóteles se trataba más del contrario absoluto de la forma que no de un *relatum* último; los conceptos modernos de materia, movimiento, fuerza, energía son demasiado estrechos, estando ligados sólo a un estrato del ser. Aquí como allí se trata, por lo demás y ante todo, de encontrar algo absoluto en oposición a lo "relativo"; la oposición a lo "relacional", que es aquella de que propiamente se trata, apenas volvió a salir claramente a la luz en ninguna parte. Cierto que es difícil de apresar, pero no imposible. Lo que casi siempre se opuso como un obstáculo a que se la concibiera fue la prominencia del problema de la sustancia; pero con la sustancia no se trata de un *relatum* de posibles relaciones, sino de lo persistente y la persistencia. Y éste es ontológicamente el dominio de un problema mucho más estrecho.

Una cierta inasequibilidad entra en la esencia de los genuinos caracteres de sustrato. Las categorías tienen justo un ingrediente irracional (*cf.* cap. 11, *c* a *f*), y este ingrediente se hace tan denso en la categoría de sustrato, que lo único que puede hacerse es señalar, por decirlo así, el lugar categorial de los sustratos en la medida en que se hace sentir dentro del tejido de las relaciones. Pero esto no necesita ser tan poco; partiendo de ello muy bien podría un análisis progresivo esbozar la variación del sustrato por los estratos del ser. Tan sólo el estadio actual del análisis no basta para ello. Por esta causa se indicarán meramente aquí unos pocos puntos en los que puede señalarse la variación.

*1.* Mientras con los sustratos se piense en una materia imaginada como una cosa, no se sospecharán, naturalmente, sustratos en ninguna parte más que en las cosas materiales. Distinto es cuando se ha llegado a ver que a todo lo que tiene carácter de dimensión es también anejo el carácter de sustrato. Pues todo ente es dimensional en alguna forma. Caracteres de sustrato pueden señalarse entonces por todas partes como los momentos fundamentales supuestos en las relaciones, aunque en los más de los casos no pueda el señalarlos pasar de este estar supuestos. Esto es válido, por ejemplo, también del ser ideal, donde resulta incluso especialmente asequible en las dimensiones del espacio geométrico.

*2.* Ciertamente aparecen los momentos de carácter de sustrato condensados en el estrato ínfimo de lo real. Aquí resultan traídos a la cercanía de la intuitividad por la prominencia del problema de la sustancia; pues la sustancia sin duda no se agota en el carácter de

sustrato, pero lo encierra y lo supone. Este condensado carácter de sustrato no está, sin embargo, restringido de ninguna suerte a la idea de la materia sensible de las cosas; justamente esta idea ha tenido que ceder el paso a otra más esclarecida, que llegó a su madurez en las nuevas concepciones de la sustancia dinámicamente entendida. El análisis de estas cosas pertenece a la región de las categorías de la naturaleza. Pero lo importante de las concepciones de la sustancia para el problema del sustrato no es ni la unidad de la sustancia, ni la índole de la persistencia, sino exclusivamente la irreducibilidad en cuanto tal. Sólo ésta forma el miembro categorial opuesto al tejido de las relaciones.

*3*. En los estratos superiores fracasa, es cierto, toda posibilidad de apresar propiamente los sustratos. En el estado actual de nuestro saber parece como si en el reino de lo orgánico no surgiesen nuevos sustratos al lado de los del inorgánico. En todo caso sirven los últimos también aquí de base por todas partes. Pero distinto es en el ser psíquico y espiritual. Aquí cesa con la espacialidad también la materialidad y la condición energética. Con el acto psíquico y su contenido empieza una multiplicidad de otra índole, que se eleva sobre otro algo irresoluble. Cuando se dice que "es de otra estofa", se trata sin duda de una imagen; pero la imagen expresa excelentemente que todas las relaciones, conformaciones y dependencias se retrotraen aquí a un irreducible elemento de lo psíquico que sin duda no podemos apresar, pero que está dado de una manera absolutamente inmediata en la sensación y el sentimiento, en la tendencia y el impulso. En qué categorías especiales del ser psíquico pudieran apresarse estos fundamentales momentos, es difícil de responder, pero tampoco es aquí el tema de la discusión. Lo importante es sólo que tales momentos no pueden eliminarse de la vida psíquica, antes bien están supuestos en el orden entero de los actos y los contenidos, pero por otra parte tampoco son reducibles a nada distinto de ellos —y menos que nada a dispositivos orgánicos, no se diga dinámicos. Pero esto quiere decir que son señales de genuinos, independientes momentos de carácter de sustrato.

*4*. En el reino del ser espiritual, por último, empieza toda una serie de dominios de contenidos y formas de orden superior que tienen todos su ingrediente irresoluble especial. Esto comienza con la mera objetividad de los contenidos espirituales, que trascienden en la comunicación los límites del sujeto, o sea, se desligan de aquellos sustratos de lo psíquico. Esto es válido de todos los contenidos de la vida espiritual que tienen un sentido, pero en particu-

lar de los dominios del espíritu colectivo, históricamente trasmisible, objetivo: el derecho, la costumbre, el *ethos,* el lenguaje, la vida nacional y política. Por todas partes son contenidos de un sentido especial los que constituyen la peculiaridad del dominio, y siempre se hallan por detrás de las conexiones con sentido (relaciones) también determinados sustratos con sentido ya no reducibles.

No han faltado teorías que entendiesen el espíritu como sustancia; la conocida sustancialización del espíritu objetivo por Hegel no es el único intento de esta índole. Tales teorías son sin duda erróneas, pero su error es sin embargo comprensible: al menos a su manera daban cuenta de la autarquía de los sustratos interiores del ser espiritual. Sólo que desconocían el carácter categorial de esta autarquía. Y también esto es comprensible. Pues los caracteres de sustrato son lo más escondido e inasequible en todos los dominios. Y en situación de apresarlos sin demasiada ambigüedad en el ser espiritual no está todavía, de ninguna suerte, la filosofía de hoy.

Pero debe estimarse ya como un descubrimiento de considerable alcance el comprender, al menos en principio, que los sustratos no residen solamente en la llamada materia, ni en general en los bajos fondos del mundo real, sino que son propios de todos los estratos y grados. Significan en los estratos superiores un tipo de independencia que por manera asombrosa se concilia muy bien con la dependencia respecto de los estratos inferiores. En este lugar aún no puede esclarecerse semejante relación. Nos encontramos de nuevo con ella, pero sobre una más ancha base, al tratar de las leyes categoriales.

### *c)* Variaciones de la relación

Considerada por dentro es toda estructura en lo esencial relación. Ya por esto solo resalta qué inabarcablemente rica tiene que ser la variación de la categoría de relación. Recorrerla en su totalidad casi equivaldría al contenido entero de la teoría especial de las categorías. En lugar de ello, sólo pueden señalarse aquí algunos puntos que sirven para abarcar con la mirada el conjunto en la medida en que éste no es comprensible de suyo.

Hay que distinguir fundamentalmente en la relación tres especies: *1.* la relación firme, que constituye la constancia del tipo (lo mismo si es la de una formación que la de un proceso); *2.* la relación laxa, que cambia de un caso a otro y determina la individualidad; *3.* las conexiones de más alcance, que vinculan los entes de estratos heterogéneos y pueden ser a su vez típicas o únicas.

Si se considera que la individualidad es un momento universal de todo lo real, fácilmente se ve que las relaciones de la segunda especie no son en la esfera real menos importantes que las de la primera. Tan sólo la finitud de nuestro intelecto, que no es capaz de aprehender lo complicado más que en simplificaciones, da la preferencia a las formas constantes de la relación. En esto tiene su raíz una bien conocida diferencia entre esferas: en el ser ideal, que no conoce casos singulares, dominan exclusivamente las relaciones constantes, aunque es de considerar que su generalidad se gradúa múltiplemente; en el conocimiento hay, en cambio, una preferencia, al menos, por las relaciones constantes. El conocer que concibe ha de atenerse, necesariamente, a ellas; pero el conocer que percibe y vive los casos individuales que, justamente, le están dados, ni apresa éstos en su efectiva singularidad, ni está él dirigido a la constitución relacional de ellos. Sólo en el ser real se hace valer, pues, el volumen íntegro de la relacionalidad óntica.

Esto es también válido de las relaciones de la tercera especie. El orden real, que franquea las distancias entre los estratos, está sin duda siempre ahí, pero dado sólo de una manera superficial y no concebida, pues el concebir sólo le sigue, por decirlo así, de lejos. De esta situación depende el que la unidad del mundo en medio de la multitud de los fenómenos sea para nosotros siempre cierta en alguna forma, pero en ningún caso trasparente, y el que únicamente la filosofía se plantee el problema de ella en cuanto problema. Pero también ella da los más peregrinos rodeos hasta llegar a entender este problema como un problema categorial de la relación.

En la serie de los estratos empieza el dominio de la relación ya por debajo de lo real. El dominio de objetos de la matemática pura está muy lejos de consistir en pura cantidad: lo cuantitativo es sólo una especie de sustrato de relaciones de índole peculiar. Ya el sistema de los números está edificado sobre la relación con la unidad (el "uno"); la fracción, la ecuación, la función sobre todo, son relaciones. Toda dependencia de variables, todo cálculo de probabilidades (de las entendidas objetivamente), en general toda posibilidad de precisar cuantitativamente y calcular descansa en la relación.

Lo que la ciencia exacta de la naturaleza formula como ley de la naturaleza tiene en todos los casos la forma categorial de la relación constante. Consideradas ontológicamente no son las leyes naturales nada más que lo homogéneo o lo típico en los procesos de la naturaleza. No debe menospreciarse, ciertamente, lo que hay de cuantitativo en ello; pero ya la medida y la magnitud suponen

un patrón de medida, o sea, la relación con él, y sobre todo, lo típico de los procesos descansa por entero en la constancia funcional de las relaciones de magnitud. Y justamente la movilidad de las magnitudes mismas dentro de la constancia de la relación entre ellas es lo que constituye el carácter propio de la ley. Este carácter no se identifica con la posibilidad de la formulación matemática —como lo hace creer ilusoriamente una y otra vez el abreviado lenguaje conceptual de las ciencias exactas—, sino que ya esta posibilidad descansa en él.

Las leyes de los procesos sólo son, sin embargo, una clase especial de la relación. Otra, no menos característica, es la relación constante que determina la fábrica de las formaciones, en particular de los complexos dinámicos. De éstos se hablará al tratar de la categoría del complexo. Aquí sólo importa hacer constar que ambas especies de la relación se entretejen de un cabo a otro y únicamente juntas constituyen el fondo de relaciones de la naturaleza.

Ambas especies de la relación constante retornan en los estratos superiores del ser, sólo que también entra en juego determinativamente la relación de los estratos mismos, logrando más autonomía la relación interior de las formaciones. El organismo está sustentado por la relación con el mundo circundante; pero en su propio interior consiste, hasta en los menores detalles, en la relación de sus órganos y sus funciones, equilibrada en forma *sui generis*. De este equilibrio y su autorregulación depende plena y totalmente el proceso de la vida. Pero en la vida de la especie se sobrepuja una vez aún esta relación por medio de la del proceso de la vida individual con un proceso colectivo.

Una típica relación de estratos es la muy discutida del alma y el cuerpo: ejemplo a la vez de la indiferencia a los límites de la posibilidad de concebir con que ahí están las relaciones ónticas. Mas comoquiera que corran aquí las referencias, la vinculación ahí está, siendo asequible incluso en variadas formas de dependencia.

Otros ejemplos los suministran los actos trascendentes: el conocimiento con sus grados, el vivir algo, el querer y obrar, el amar y odiar y una multitud de otros actos. Todos ellos son actos de un ente personal, pero están en conexión con su miembro opuesto, el objeto al que se dirigen, un ente situado más allá de la persona. Lo que ha desconocido la mayoría de las teorías es justamente el carácter de relación que tienen estos actos así como los dominios de la vida humana dados en ellos: el conocimiento es una relación del ser; la intención, la voluntad, la acción son relaciones del ser,

y por cierto que muy peculiares. Sin duda no se agotan en esto, pero tienen en ello su raíz.

Como dominio quizá máximo de la relación puede designarse el de la comunidad humana con sus múltiples formas. Aquí resulta la relación de las personas muy propiamente constitutiva —no sólo para los fenómenos de la comunidad, sino justamente también para las personas mismas, en cuanto que su esencia más profunda únicamente se realiza en las relaciones que las llevan por encima de ellas mismas hacia el gran orden colectivo. Y no sólo dentro de la comunidad existente en la actualidad impera tal relación, sino también dentro de la continuidad histórica de la vida política, social y cultural.

A la altura del ser espiritual se abre la perspectiva de una inabarcable multiplicidad de relaciones siempre nuevas y autónomas. No sin razón puede decirse que únicamente aquí puede medirse todo el alcance de la categoría en relación. Ésta no es precisamente lo que todavía Kant veía en ella, una categoría de la naturaleza material, sino una categoría de todo ente; y en oposición a la categoría de sustrato, es su variación una variación que va haciéndose proporcionalmente cada vez más ancha y más rica "hacia arriba".

### *d*) La forma y la materia en la fábrica del mundo. La sobreconformación y sus límites

Si se pregunta por qué tenía Kant la materia y la forma por conceptos "anfibológicos" —mientras que él mismo hacía de ellos el más copioso uso en la fábrica de la crítica—, sólo se encuentra una salida: el entendimiento reflexivo da a la materia la preferencia sobre la forma, más aún, sólo entiende la forma en general como una "limitación" de la materia, la que por su parte se presenta como un conjunto de infinitas posibilidades.

Con semejante principio material no puede hacerse en rigor ontológicamente nada, y ello justamente porque en él está implícito el viejo concepto de potencia. Pero con éste ha acabado ahora el análisis modal: la posibilidad real no es ni un estar en disposición, ni un hallarse abierto indeterminadamente. Indeterminación por respecto a una forma específica de ulterior determinación la hay, en cambio, muy bien en el mundo.

Con esto se instaura un nuevo concepto de materia y forma, en el que ninguna de las dos tiene preferencia, sino que ambas están tan rigurosamente referidas una a otra, que en general sólo existen relativamente una a otra. Esta relación es la categorial que se formu-

la: toda forma puede ser a su vez materia de una conformación superior, toda materia a su vez conformación de una materia inferior. El aspecto del conjunto es el de una escala o sobrepujamiento progresivo en el que cada grado es tanto materia como forma, lo uno en relación a la formación superior, lo otro en relación a la inferior.

Se mostró antes cómo esta escala que aparece prototípicamente en la forma y la materia como relativización de la oposición, constituye una ley fundamental de la fábrica del mundo real (*cf.* cap. 25 *d*). Puede llamarse la ley que se hace tangible aquí la ley de la "sobreconformación". Y pudiera creerse que la serie de las conformaciones superpuestas en la estratificación fuese una sola y continua. Pero el mundo real no tiene una constitución tan esquemática. Hay en él cortes en los que se interrumpe la serie. También en estos cortes se eleva sin duda la conformación superior "sobre" la inferior, pero no es la "sobreconformación" de ésta, pues no acoge en sí ésta como su materia. En estos cortes es donde se interrumpe la relación de forma y materia por la aparición de nuevos sustratos.

El más importante de estos cortes es el que hay entre el ser orgánico y el psíquico. Mientras que en el organismo se acogen complexos dinámicos (átomos y moléculas), insertándolos en la forma orgánica, el complexo de los actos y contenidos que constituyen la vida psíquica no acoge en sí las formas y los procesos espaciales del organismo. Los deja a su zaga, pues su multiplicidad es inespacial e inmaterial. En un nuevo comienzo se inicia aquí una nueva serie de sobreconformaciones, que en conjunto se conduce respecto al viejo como una sobreconstrucción. Por esta razón puede hablarse ante un corte semejante y en oposición a la sobreconformación, de una relación de sobreconstrucción.

La relación psicofísica no es el único corte de esta índole. También en la línea divisoria del ser psíquico y el espiritual, así como aun varias veces dentro del ser espiritual, parece estar interrumpida la serie de las sobreconformaciones. Los actos psíquicos, por ejemplo, no entran en el contenido objetivo del lenguaje, el saber, el derecho, el arte; los bienes espirituales, aunque sustentados por ellos, se ciernen desprendidos de ellos en una cierta libertad; y sólo así pueden ser algo espiritualmente común. Pero el detalle de esta relación está gravado con ciertas dificultades y pertenece a una investigación mucho más especial. Depende de las categorías del ser espiritual, sobre las cuales se ha trabajado poco hasta hoy mismo.

Lo único importante en este lugar es el hecho de que la enorme

multiplicidad de formas que constituye el mundo real no se pliega al esquema de un orden lineal de sobreconformación. Y es claro que la aparición de las relaciones de sobreconstrucción incrementa muy considerablemente esta multiplicidad. La multiplicidad misma de las formas no necesita enumerarse aquí. Se vio desde antiguo y pertenece a las cosas mejor conocidas gracias al trabajo de la gran tradición metafísica. Bien conocido es también el retorno de la relación de la forma y la materia en la fábrica del conocimiento, que se ha impuesto en general desde la crítica de la razón pura. Lo dado a los sentidos es ciertamente una materia muy distinta de la de las cosas y procesos materiales; pero las formas en que se la apresa se hallan en identidad parcial con las de lo real. Para tal heterogeneidad e identidad hay justo libre espacio en el mundo, y justo porque no toda conformación es simple sobreconformación. El conocimiento es un gran ejemplo de iniciación de una nueva serie de conformaciones sobre un sustrato independiente. Y lo característico es que justamente así es el conocimiento susceptible de la universal coordinación, correspondencia y concordancia que constituye en él la relación de trascendencia.

La mayor revolución histórica la ha experimentado el concepto de forma en la ciencia natural. Las "formas sustanciales" de la vieja física, que en el fondo representaban meramente lo general de la especie, no podían apresar el devenir en cuanto tal, porque estaban concebidas como formas estáticas de las cosas. Mas también hay formas típicas de los procesos y justo de ellas dependía el concebir, propiamente, la naturaleza. Por eso abrió camino la sustitución de la sustancia-forma por la forma de los procesos mismos sujeta a leyes propias. Así fue no sólo para la ciencia exacta y la comprensión de la naturaleza inorgánica. Antes bien, entonces brotó por primera ver la conciencia de que también en los grados superiores del ser hay formas específicas de procesos, de que, por ejemplo, es un sistema entero de procesos orgánicos lo que constituye la unidad y la forma total del proceso de la vida —o sea, de la vitalidad misma— en un ser viviente, y de que en ello es donde reside muy propiamente lo constituyente también de la forma orgánica visible.

Las consecuencias de todo esto para los grados superiores sólo se han sacado parcialmente. Pues también los actos psíquicos tienen carácter de proceso y en justa correspondencia sus formas de procesos y sus leyes. Y mucho más ricos aún serían los tipos de formas de los procesos del espíritu. Pero aquí está el ahondamiento categorial por todas partes todavía en los comienzos.

## CAPÍTULO 29

# LA UNIDAD Y LA MULTIPLICIDAD

### *a)* PRESUNTA PREEMINENCIA ÓNTICA DE LA UNIDAD. OBSERVACIONES HISTÓRICAS

Ha sido menester una larga evolución antes de que pudiera exponerse con alguna claridad la relación entre la unidad y la multiplicidad. Dos cosas se interponían en el camino: 1. la presunta incompatibilidad entre la multiplicidad y la unidad, y 2. la preeminencia óntica que se concedía a la unidad. Lo que de suyo es múltiple no puede, se opinaba, tener unidad, pero como lo que parecía importar era la sola unidad —los eléatas casi habían identificado lo uno y el ente—, se consideraba la multiplicidad como algo secundario y en todo caso inesencial. Desde aquí sólo hay un pequeño paso hasta creer deber entenderla también como lo caótico e incluso directamente como el mal. En el neoplatonismo y los sistemas de los pensadores posteriores dependientes de él ha desempeñado un ancho papel esta manera de concebirla.

El lado del juicio de valor que hay en ella puede dejarse tranquilamente en paz; sólo es la expresión de un sentido de la vida que huye del mundo y es ontológicamente irrelevante. Pero la preeminencia óntica de la unidad así como su presunta pugna con la unidad tienen para la reflexión desapasionada algo de sumamente asombroso. La unidad sin multiplicidad es, en efecto, algo apenas representable, artificialmente aislado, abstracto, y la multiplicidad sin unidad algo sin coherencia alguna o que apenas cabe seguir llamando multiplicidad. La una supone la otra, y justamente como contrario de igual peso. En ningún dominio del ser, tampoco en las esferas secundarias, están arrancadas la una a la otra.

Por una mera unidad no puede entenderse formación alguna, naturaleza determinada alguna, estructura alguna, mundo alguno. Sin contrapeso no hay nunca más que el vacío de lo uno en cuanto tal. A esto únicamente le da contenido, diferenciación, forma, la diversidad de lo que no es uno, pero que la unidad debe dominar. Únicamente la unidad y la multiplicidad juntas dan por resultado un "algo"; y únicamente así resultan múltiples las especies de la unidad misma. Pero con ellas ya se está en la variación de ambas categorías.

De hecho es la multiplicidad del mundo muy esencialmente una

multiplicidad de las unidades que en ella aparecen. Así puede verse ya en la relación de la unidad con los otros opuestos del ser: en muchos de ellos está supuesta en forma tan llamativa, que se siente la tentación de subordinarlos a ella como a un *genus*. La forma es patentemente una especie de unidad, pero la materia también lo es a su manera; la relación es unidad de lo que dice referencia, pero también los sustratos son unidades. El principio y la estructura tienen carácter de unidad; pero también la dimensión, la continuidad, la armonía, así como los respectivos contrarios, son tipos de unidad. Pues la oposición es una suerte de vinculación, la pugna es un choque mutuo, la discreción es el resaltar lo que tiene un mismo límite. Superlativamente clara resulta la cosa en el complexo y el elemento, en la vinculación predeterminativa, en la exteriorización de un interior.

Con todo, no es este estar supuesta la unidad ninguna subordinación a ella, o al menos ninguna distinta de aquella que en diversa gradación también es propia de los otros opuestos del ser y que en su resultado total viene a parar en la relación categorial fundamental de su implicación mutua. Así se ve ya en el hecho de ser estas categorías exactamente tanto multiplicidad como unidad. La unidad sólo es un lado de ellas.

Sin embargo hay que conceder que en la unidad resulta especialmente tangible el estar supuesta. Y aquí estaría la razón por la que en la historia de la metafísica ha desempeñado un papel tan descollante la busca de la unidad. Siempre ha parecido que sólo con tener la unidad, se tenía todo. Y es que en verdad se introducían en el problema de la unidad todos los múltiples tipos de forma, estructura, relación y complexo. Y esto es perfectamente posible dada la peculiar índole de esta categoría en sí, aunque la imagen total que se obtiene quede necesariamente desviada hacia un lado. Pues menoscabada queda la multiplicidad misma de los tipos de unidad. Y así se llegaba al extraño resultado de acabar justamente en la descollante posición que se le daba menoscabada la unidad misma como categoría fundamental.

Es lo que una y otra vez se tomó su venganza en las teorías especulativas de la unidad —desde los eléatas, pasando por el neoplatonismo, hasta los panteísmos de la edad moderna—: aun prescindiendo de sus internas incongruencias, todos vinieron a parar en la simplificación y empobrecimiento del mundo. Leibniz, que en el principio de la mónada dio como nadie la preferencia óntica a la unidad, tuvo, en cambio, la grandeza intelectual de sacar las plenas consecuencias en lo referente a la multiplicidad: la llevó hasta la

sustancialidad de lo individual en su inabarcable riqueza de contenido y llegó a lo contrario de la metafísica de la unidad.

Es de alto interés ver qué papel directivo atribuyó Kant a la unidad. También en él hay una cierta inconsecuencia, pues que en su tabla de las categorías sólo es la unidad una categoría de la cantidad. En la fábrica del mundo de los objetos empíricos es, en cambio, el principio con mucho más importante, al lado de la forma y la síntesis. La "unidad sintética" es el tipo categorial fundamental de todos los momentos constitutivos, comoquiera que lo sean, con los que está edificada la múltiple conformación de los "fenómenos". En la multiplicidad misma sólo vio, por el contrario, un fondo informe de todas estas unidades. La idea de que la multitud misma de las síntesis es a su vez —y tanto más— una multiplicidad y conduce a una multiplicidad de orden superior (la consecuencia leibniziana) sólo ocasionalmente se trasluce en él y no desempeña en él ningún papel.

### *b)* Sobre la variación de la unidad y la multiplicidad en la estratificación de lo real

Pero en el mundo real desempeña el papel capital justamente la multiplicidad de los tipos de unidad. Ya el lenguaje corriente distingue entre el uno, uno, único, unitario, simple, etc. A estas expresiones responden distintas significaciones categoriales. De mayor peso ontológico es entre ellas tan sólo la de unitario, es decir, la que mienta la unidad comprensiva o conjuntiva de una multiplicidad. En ella entran las kantianas "unidades de la síntesis", de ella dependen los numerosos momentos formales en la estratificación del mundo, y a sus variaciones responden los tipos de la multiplicidad.

Fuera del uno numérico y de su pluralidad en el número, cuya significación se sobreestimó mucho en los tiempos antiguos, sería la unidad de lo general la conocida más tempranamente. No es una unidad cuantitativa, como suele presentarla la lógica, sino cualitativa: en ella no es lo importante el número total de los casos, sino la homogeneidad de ellos o ciertos rasgos que se repiten en todos ellos. En la platónica "unidad de la forma" (μία τις ἰδέα) se mienta esta unidad cualitativa de la homogeneidad. Con esto queda dicho que este tipo de unidad es también el predominante en el ser ideal (y en la esfera lógica); o más exactamente, es el decisivo dondequiera que se trata de la relación entre el *genus* y la *species*, o sea, también en la esfera real hasta donde se halla

sometida a la misma relación. Aquí entra, con otros, el tipo de unidad entrañado en toda ley, incluso en las leyes exactas de la naturaleza. Y, lo que es ontológicamente de más peso, también el carácter de unidad contenido en las categorías mismas —en cada una como un carácter especial— tiene en sí este tipo de la generalidad y homogeneidad. Como de suyo se comprende, no se agotan en él ni las categorías, ni las leyes reales especiales; pero lo tienen en sí como un ingrediente esencial. Y a ello responde la situación que prevalece aquí por todas partes: el radicar la correspondiente multiplicidad en el lado opuesto, en la pluralidad y heterogeneidad de los casos. Pues es característico de la unidad de lo general abarcar sin duda los casos, pero excluyendo de sí, sin embargo, la multiplicidad de los mismos.

Del todo distinto es con las unidades comprensivas que encierran en sí no lo homogéneo, sino justamente lo heterogéneo en cuanto tal. Aquí es la multiplicidad misma unificada y dotada de coherencia interna. De esta especie son todos los tipos de unidad que constituyen propia y decisivamente la abigarrada variedad y riqueza de formas del mundo —y tanto más cuanto más alto el nivel.

Es cosa fácil de ver en lo cerrado del complexo propiamente tal. Lo que mentaba Kant con el descansar de los "objetos" en la síntesis era justo este carácter de unidad; en primera línea el de las cosas materiales, pero por encima de él también, naturalmente, el de todas las formaciones superiores. Así es por lo menos si se prescinde del carácter subjetivo-idealista en la función de la síntesis. Pero más importante es que también el movimiento del devenir, de los procesos y sucesos presenta el mismo tipo de unidad.

El que todo proceso —sea un movimiento espacial, una alteración cualitativa, una irradiación o un proceso químico— tenga alguna especie de unidad, no es absolutamente nada comprensible de suyo para el humano concebir. Los antiguos no lograron nunca apresarlo bien así, viendo en primera línea la pluralidad de los estadios, y por eso hubo para ellos insolubles aporías del movimiento. Tampoco la doctrina aristotélica de la *dynamis* logró apresar el proceso sino, sobre el supuesto de un *telos*, desde el final, con lo que se perdió justamente la unidad misma, específicamente móvil, del proceso. Únicamente por el rodeo del moderno concepto de ley se volvió apresable la unidad del proceso como una genuina unidad de la multiplicidad (de los estadios heterogéneos).

Esto es bastante notable. Pues justamente de leyes en el sentido de la ciencia exacta no depende de ninguna suerte la unidad de los estadios recorridos. Esta unidad reside simplemente en la vincu-

lación predeterminativo-temporal de los estadios en un todo con su correspondiente figura de conjunto, dirección y orden de la curva de trascurso. La predeterminación no necesita ser causal, o por lo menos no "meramente" causal. Pues carácter de unidad en este sentido de ninguna suerte lo tienen meramente los procesos mecánicos o dinámicos en cualquier otra forma, sino exactamente igual también los procesos orgánicos —por ejemplo, el proceso vital de un individuo o de la colectividad de una especie—, como asimismo el trascurso entero de una vida humana junto con su curva de desarrollo psíquico y espiritual, y, en fin, el suceso histórico e incluso el proceso de la historia como un todo. Comparada con esto es una diferencia subordinada la de si tales unidades de procesos son flojas o firmemente ensambladas, de si presentan comienzo y final de una manera inequívoca. La unidad no necesida consistir en limitación (también aquí había un prejuicio de los antiguos); la vinculación interior es lo que importa, y ésta no caduca ontológicamente por ser rompible, ni siquiera estar de suyo quebrantada. El quebranto supone, antes bien, la unidad que puede quebrantarse.

Éstos son los tipos de unidad más difícilmente apresables. Mucho más corrientes son para nosotros en la vida aquellos que aparecen en formaciones cerradas en cuanto éstas son de alguna constancia. Lo que se encuentra en el grado de la cosa material sólo forma aquí un estrato inferior y límite; en las unidades dinámicas con que está edificado el mundo material prepondera el carácter categorial del complexo, y junto a él apenas es la unidad un problema independiente. Pero ya a la altura de lo viviente se altera la situación, pues aquí se hallan los elementos de la fábrica en cambio constante, y la unidad del ser vivo se impone de una manera muy *sui generis* en contra del cambio. El mismo es el estado de cosas en la unidad de la vida de la especie en medio del cambio de los individuos. Aún más misteriosa resulta la situación en lo psíquico: la conciencia, tomada por el lado de su contenido, es una incesante corriente de actos y contenidos, pero a pesar de ello hay una unidad de la conciencia que se mantiene en medio de esta fluyente multiplicidad. Aquí tiene su raíz una vasta serie metafísica y gnoseológica de problemas; sus títulos son la unidad del alma, la conciencia de sí mismo, la apercepción, el yo. Son puros problemas de unidad.

En nada menos enigmática es la unidad de la persona como ser activamente operante y moralmente responsable. Se mantiene en medio de la multiplicidad de sus situaciones, destinos y actos, incluso allí donde la conciencia ya no tiene presente su identidad. Frente a ella a su vez y abarcándola se hallan nuevos tipos de uni-

dad: la unidad de la comunidad y de sus gradaciones, así como la unidad de la esfera espiritual y de sus dominios de contenidos, en los cuales vive (unidad del espíritu objetivo).

Y una vez más de una índole del todo distinta es la unidad del objeto artístico, así como la que responde a ésta, pero no es idéntica a ella, la unidad del hombre y la obra en la visión adecuada a esta última. Las cuestiones fundamentales de la estética dependen de este tipo de unidad. Pero con ellas está el concebirlas filosóficamente todavía en plena campaña.

### c) La ley de la multiplicidad. Residuos no dominados

Lo que llama la atención en esta sinopsis de los tipos de unidad es la altura creciente de la forma interior. Los tipos no se sobrepujan unos a otros de ninguna suerte según el simple esquema de la forma y la materia, pues la unidad superior no es siempre, ni mucho menos, sobreconformación de la inferior. Pero sí aumenta la complejidad de la forma de unidad con la altura gradual. Y por tanto en su superposición se refleja palpablemente así la estratificación del mundo real en conjunto como la gradación más fina dentro de los estratos.

Si se parte de la vieja manera de ver según la cual están en pugna la unidad y la multiplicidad, rechazándose mutuamente, por decirlo así, no se puede menos de esperar que con la altura de la unidad disminuya la multiplicidad abarcada por ella: los grados superiores del ser tendrían, según esto, que ser dominios de menor multiplicidad. Pero sin duda alguna no es así. Antes bien, son patentemente los grados inferiores los más uniformes y esquemáticos, mientras que los superiores tienen una multiplicidad mayor y variable en más dimensiones. La prueba de ello es la relativa sencillez y exacta apresabilidad de las leyes en el dominio de la naturaleza inorgánica, así como la creciente complejidad e inapresabilidad de las leyes en el ser orgánico, psíquico y espiritual.

La consecuencia que hay que sacar viene a ser que con la altura de la unidad aumenta también la de la multiplicidad, más aún, que es justamente la multiplicidad creciente en la gradación del ente la que ha menester de una unidad superior. El "haber menester" sólo es sin duda una imagen; no quiere decir una exigencia, ni tiene por base ninguna relación de finalidad. Quiere decir, antes bien, meramente que la multiplicidad superior y más compleja sólo puede dominarla la unidad paralelamente superior y de superior fuerza de vinculación. En este sentido es de hecho la altura

de la multiplicidad ya puramente en cuanto tal condicionante de la altura de la unidad.

Puede llamarse esta relación, entendiéndola como universal, la "ley de la multiplicidad". Rigurosamente no puede, es cierto, probarse que recorra todos los estratos y grados. Pero tiene por sí misma algo de evidente, porque la unidad —lo conjuntivo en lo heterogéneo— tiene, una vez más, la forma de la dominación sobre la multiplicidad.

Pero en ningún caso debe entenderse mal el sentido de esta ley, como si con ella se enunciara también el mismo grado de dominación sobre la multiplicidad a todas las alturas. Hay, antes bien, en cada grado una mayor o menor dominación sobre la respectiva multiplicidad. No hay ninguna ley del ser por la que toda multiplicidad se agote en alguna unidad. Sería concebible que en cada grado quedase un resto de multiplicidad no dominada, una reliquia de lo caótico, por decirlo así —tal cual lo que conocemos muy bien justamente en los sumos grados del ser, en el dominio de la conducta humana, de las creaciones humanas y de las comunidades humanas.

Si hay algo parecido, y en qué medida, también en los grados inferiores del ente, no es, por cierto, fácil de juzgar. Apelar a un imperio del acaso, como lo hacían viejas teorías, es cosa que no puede hacerse aquí; hablan contra ello las leyes intermodales de lo real. Pero lo no dominado por la unidad tampoco necesita, en absoluto, ser casual. Puede tener su necesidad real en la disposición de las circunstancias, pero esta disposición no necesita tener el tipo de una unidad cerrada en alguna forma, ni menos de forma rígida. Sabemos demasiado poco de las leyes de la vida orgánica y la vida psíquica para poder decir hasta qué punto se hallen ciertos factores de variabilidad, de desviación respecto del tipo normal medio —de dispersión, por decirlo así— ligados o no a su vez en ciertas unidades. Pero es grande la probabilidad de que aquí no esté dominada toda multiplicidad por la correspondiente unidad. Y el hecho es que incluso en el dominio de las formaciones ínfimas y de sus movimientos puede la ciencia señalar la presencia de leyes meramente estadísticas.

Todo ello habla en favor de la existencia de una multiplicidad no dominada. Pero aun prescindiendo de esta cuestión, difícil de decidir, como de un problema límite de la unidad, es evidente que toda especie de multiplicidad puede ser dominada en mayor o menor medida por alguna unidad. En este sentido distinguimos en la vida colectiva entre organizaciones rígidas y libres, en la

personalidad humana entre caracteres de una pieza e íntimamente desgarrados, en la composición de una obra de arte entre la unidad notoria y la difusa. Habrá, pues, que distinguir en todo caso la altura de la unidad respecto de su rigidez (su fuerza de dominación). Su altura constituye el tipo óntico, siendo dependiente de la índole de la multiplicidad y de la altura del estrato; su rigidez varía a su vez independientemente con cada altura y de ella depende lo unitario que sea el dominio del ser.

En general, será lícito decir que justamente los tipos inferiores de unidad son los más rígidos, mientras que los superiores dejan sin dominar más multiplicidad. En cambio, también son aquéllos los más uniformes y esquemáticos, mientras que los segundos forman con la riqueza misma de sus tipos la multiplicidad incomparablemente superior.

### *d)* Diferenciación de la unidad por las esferas. El concepto

Característico de la esfera del conocimiento es el no apresar ninguna multiplicidad sino hasta donde se presenta ligada en alguna unidad. Esto no es de ninguna suerte válido meramente del conocer que concibe; es válido también ya de la percepción y de todos los grados del aprehender vivencial-intuitivo. Siempre son unidades-imágenes, "figuras", lo aprehendido; aquel "lo múltiple de la percepción" puramente tal o al que le faltaría todo orden dado por una unidad, es una abstracción retrospectiva, algo que no ocurre en la conciencia humana de los objetos.

En este punto no se diferencian, pues, los grados del conocimiento. Se diferencian, en cambio, muy esencialmente por la índole de las unidades en que aprehenden lo múltiple. También la percepción sabe sin duda ya de la unidad de la generalidad —como es sabido, lo generaliza, esquematiza, simplifica y completa todo ya en el mero dirigir la vista a las cosas—, pero a tener un cuño especial llega esta especie de unidad únicamente en el concebir: éste entresaca lo homogéneo en la multiplicidad de los casos y lo apresa separado de ella —"abstraído" y recogido en formaciones dotadas de unidad y conscientemente labradas— para poder mediante éstas precisamente abarcar con la vista la multiplicidad.

Estas formaciones abstractas son los llamados "conceptos". Son por su forma una unidad en un doble sentido: por la "extensión", unidad de la homogeneidad; por la "comprensión", unidad de la heterogeneidad (de las llamadas "notas"); pues el conjunto de los momentos del contenido homogéneos (es decir, de los que vincu-

lan entre sí los casos del mismo género) es una multiplicidad de suyo heterogénea. Pero si con esta doble función de unidad sirve el concepto para ver simultáneamente una multiplicidad, está muy lejos de servir a la abstracción. Es, antes bien, un medio o vehículo de genuina intuición —puede decirse de la visión superior— del que sólo pertenecen a la abstracción los orígenes empíricos.

La conceptualidad del concebir es lo que en el conocer da a la categoría de la unidad una preponderancia tan poderosa sobre la multiplicidad. Lo que el conocimiento no apresa se queda justo en extraño para él; es; pues, comprensible que la dominación de la unidad se convirtiera tempranamente para él en una especie de postulado. De aquí procede la sobreestimación de la unidad en los sistemas racionalistas; porque era el camino del conocimiento se veía derechamente en ella algo así como la razón, un orden, todo sentido, mientras que se entendía lo múltiple, después de haberlo separado erróneamente de aquélla, como lo carente de sentido, caótico y sólo impropiamente ente. Favorecía esto mismo la situación en la esfera ideal, pues esta esfera se halla bajo el predominio unilateral de lo general, moviéndose por ende del todo en las unidades escalonadas de la homogeneidad. La esfera lógica y sus leyes de inferencia, que dominan el pensar, esquematiza hasta el extremo esta relación haciendo de ella una relación de la extensión. Y el resultado es la clasificación como sistema formal de compartimentos.

El conocimiento genuino, el que trabaja y nunca se detiene, jamás hizo suyas estas excrecencias de la teoría. Para él fueron y han seguido siendo siempre los conceptos meros medios de ampliar la intuición; y como ésta no puede hacer alto en su avance tenía que mantener sus conceptos en plena movilidad, es decir, en constante trasformación. Pero la consecuencia es que en el terreno de la conciencia cognoscente se desarrolla una especie de lucha entre los conceptos rígidos y los móviles, o como también puede decirse, entre las unidades muertas (ahora efectivamente "abstractas") y las vivas de la intuición.

De esta lucha no sabe la lógica —una ciencia que permanece retrasada en nuestros días— decir nada. Para la teoría del conocimiento es lo propiamente esencial en el papel del concepto. De hecho es el concepto vivo, por obra de su movilidad, una de las más notables variantes que hay de la unidad. La esfera real no tiene nada de comparable a él, pues sus *genera* y *species* son algo enteramente distinto; no comparten la mutabilidad del concepto ni tienen una "historia" comparable a la de éste, porque son antes

bien aquello a lo que trata de ajustarse el concepto vivo. Pero este problema no concierne solamente al carácter de unidad en la esencia del concepto; es más un problema del complexo y nos ocupará aún al tratar de esta categoría. Pues el concepto es un complexo.

Por lo menos un punto relativo al papel del concepto resultaría claro en forma convincente: que los tipos de unidad que dominan el contenido del conocimiento no son idénticos a los que dominan los objetos de éste (así, pues, en primera línea, el mundo real). Difieren de éstos así por la forma como por el contenido, y sólo porque difieren es posible que el conocimiento se mueva con ellos en una relación de acercamiento a las unidades reales.

La percepción y el concebir son semejantes en que en las unidades de la aprehensión recortan del orden real secciones que de ninguna suerte están ligadas a las cesuras naturales de este orden, sino que varían con una cierta libertad frente a estas cesuras. Lo que es para la percepción la unidad de la imagen, es para el concebir la unidad del concepto, para dominios enteros del saber la unidad de la teoría. Un mismo dominio del saber admite, en un estado limitado del saber —y tal es en el fondo todo estado del saber—, muchas maneras de representárselo, varias de concebirlo y siempre más de una teoría (visión de conjunto). En esta pluralidad de las unidades que es posible formar descansa la labilidad del estado del conocimiento en cada momento, del estado individual y del colectivo e histórico, así como la muy traída y llevada relatividad de su contenido en verdad.

---

## CAPÍTULO 30

## LA OPOSICIÓN Y LA DIMENSIÓN, LA DISCRECIÓN Y LA CONTINUIDAD

### *a*) SOBRE LA VARIACIÓN DE LA OPOSICIÓN Y LA DIMENSIÓN

La estrecha conexión que existe entre la dimensión y la continuidad, así como la diferencia que justifica cada una de las dos como una categoría especial, se expusieron anteriormente (cap. 24 *c* y 26 *b*). Toda dimensión es en cuanto tal un *continuum*, aun cuando no ocurran en ella transiciones reales y continuas de un cabo a otro; lo *continuum* dimensional es condición del ser tanto de la discreción como de la continuidad. Pero la dimensión no se agota en lo *continuum*, siendo además sustrato; pues en ella en-

tran en juego relaciones, vinculaciones, conjuntos de múltiple índole.

Añádase su referencia a la oposición, en que con el empleo de las categorías opuestas mismas reconocimos una especie de ley. Pero ésta no se halla, de ninguna suerte, limitada a estas categorías, sino que retorna en todas las direcciones especiales de posible gradación —hasta en las oposiciones cualitativas, secundarias por la esfera, que dominan aún la multiplicidad en lo dado sensiblemente (claro-oscuro, rojo-verde, alto-bajo, dulce-amargo, etc.). Una multitud de oposiciones corrientes domina el campo entero de la experiencia, dándole una inequívoca articulación dimensional, con la que se gradúa por su parte su objetividad, es decir, su pretensión de tener validez para las relaciones de los objetos mismos. Oposiciones tales como grande-pequeño, fuerte-débil, pesado-ligero, veloz-lento, caliente-frío, no desaparecen en las concepciones de la ciencia exacta, sino que tan sólo se las reduce a unidades de medida de la gradación; las dimensiones mismas subsisten, sólo que el conocimiento que penetra en ellas descubre otras, en parte más fundamentales. Pero también éstas son dimensiones de la misma manera. Y en las relaciones cualitativas en las que se mueve toda medición y toda posibilidad de formulación matemática, siempre están ya supuestas las dimensiones mismas como sustratos en sí amatemáticos (extensión, duración, velocidad, peso, etc.). Siempre es necesario saber ya de éstos simplemente para poder entender con justeza el lenguaje de signos de las fórmulas. Pero detrás de las dimensiones de semejante gradación cuantitativa están sin alterarse las parejas de opuestos entre los cuales se extienden. Como oposiciones de dirección permanecen intactas en medio de todas las trasformaciones.

Los antiguos tenían razón cuando también en la vida del alma daban por base a toda multiplicidad ciertos contrarios. Principalmente el estoicismo antiguo tuvo el mérito de reducir a una dimensión todos los estados afectivos con la gradación del placer y desplacer, así como todas las tendencias psíquicas activas y reactivas a la gradación del impulso y la repulsa (ὁρμή y ἀφορμή, ἐπιθυμία y φόβος). Pero la misma ley es también válida de la multiplicidad entera de los actos, muy expresamente, por ejemplo, en los actos superiores, indicativos de valores, como el amor y el odio, la simpatía y la aversión, el aprecio y el desprecio, o también en fenómenos tales como el interés y el hastío, la expectación y la indiferencia. Es visible que esta serie puede prolongarse hasta llegar a una especificación inabarcablemente múltiple; pero a la vez también

que se extiende hasta las sumas regiones de la vida del espíritu. Las relaciones humanas en la vida jurídica, moral, política y artística están patentemente atravesadas por puras dimensiones de oposición de la multiplicidad de los actos.

Esto tiene a su vez su razón de ser en que estos dominios del espíritu están transidos por relaciones de valor hasta en las más finas diferenciaciones. Mas el reino del valor está, una vez más, atravesado en sentido eminente por oposiciones de las que la radicalmente universal del valor y el contravalor es la fundamental.

Baste con estas muestras. Bastan para indicar la rica variación de la oposición y la dimensión en los estratos —y aún más allá en el ser ideal (valores) y en las esferas secundarias (percepción y ciencia). En lo que toca a la ciencia, podrían ciertamente añadirse aún varias observaciones valiosas. Pues aquí aparecen oposiciones de carácter en parte muy distinto. Pero más importante es que en el conocimiento, y en particular en sus grados inferiores, están las dimensiones mismas por decirlo así encubiertas, mientras que los puestos entre los cuales se extienden experimentan cierta sobreacentuación.

En esta diferencia de las esferas descansa el que en muchos dominios de objetos tenga que ser únicamente la filosofía quien se percate de las verdaderas dimensiones de la multiplicidad, mientras que las respectivas oposiciones son corrientes desde siempre. El conocimiento intuitivo ve los "extremos" claramente y tiene en el lenguaje vulgar un tesoro de conceptos para ellos. Mas para las dimensiones, si bien la intuición ve graduado todo lo dado en ellas, no tiene tan fácilmente los conceptos suficientes. Pues justo al intuir sólo las diferencias entre los objetos dados en ellas —como en un esquema de visión posible—, no las ve a ellas mismas.

### *b*) Dimensiones y sistemas de dimensiones

Aquí está también la razón por la que los antiguos se aferraron tan largo tiempo a la tesis de que todas las diferencias procedían de la oposición de los extremos (ἄκρα). Si se la toma rigurosamente, significa la reducción de la discreción a los *opposita*. Aquéllos no veían justo las dimensiones de la gradación, sino sólo los miembros finales entendidos, por decirlo así, absolutamente. Pero justamente tales miembros no los hay, en absoluto, en las más de las dimensiones de oposición. Lo que, en cambio, hay efectivamente en todas ellas es la oposición absoluta de las direcciones; y si se refiere a esta oposición la tesis de los antiguos, se sostiene con razón. En

lugar de la prioridad de los extremos surge entonces la prioridad de la estructura bipolar de las dimensiones, así como de las leyes que ordenan inequívocamente toda gradación dentro de una dimensión.

Muy instructiva es en este respecto la concepción platónica de lo *ápeiron* (en el *Filebo*) como un sustrato de posible gradación determinado unívocamente por la oposición de las direcciones en cuanto tal (tomada comparativamente). En la ley de lo "indeterminado" ilimitadamente determinable está ya superada la concepción antigua de la relación y aprehendida en realidad la unidad interior de la oposición y la dimensión.

La dimensión no es lo que por ella se entiende de acuerdo con la geometría, no es "mensuración". La dimensión está justamente más acá de toda medición y toda determinación métrica. Es más bien lo mensurable, el sustrato de una posible medición; o más exactamente aún, es el sustrato de una posible determinación métrica. Pues determinaciones métricas las hay también sin conciencia que mida. Esto es válido justamente también de las dimensiones del espacio, de la dimensión de la serie de los números, del tiempo, así como de todas las dimensiones en las que hay relaciones métricas determinadas en sentido propiamente cuantitativo. De las restantes, las dimensiones en el amplio sentido categorial, es válida sin duda la misma significación fundamental, sólo que aquí no puede hablarse de lo "mensurable" en sentido riguroso, porque no se trata de una indeterminación cuantitativa, sino sólo de lo "determinable". Y con esto se viene a parar exactamente en lo *ápeiron* platónico.

A la vista es necesario tener siempre aquí sólo un punto: que no se trata de algo indeterminado que exista por sí en alguna forma y que pudiera entenderse como una entidad primitiva en el sentido de Anaximandro. La indeterminación no es un ente entre los entes, ni tampoco "detrás" de los entes, sino exclusivamente un momento categorial fundamental sin independencia óntica. No ocurre en ninguna otra parte más que en las determinaciones del ente —hasta las últimas especificaciones de éste inclusive. Pero esto quiere decir que sólo ocurre como condición de la determinación. Las categorías no tienen ser alguno independiente al lado de lo *concretum* cuyos principios son. Cuando se las hipostata en el pensamiento, se las desconoce.

Una consideración especial han menester dentro de este orden de cosas las dimensiones del espacio, o sea, aquellas en las que primero se piensa siempre que se habla de dimensiones. Es palmario que

en ellas se tiene algo peculiar, aunque no sea enteramente tan fácil decir en qué se diferencian de otras dimensiones. Al carácter intuitivo difícilmente puede apelarse aquí, ya que lo hay también en otras dimensiones; tampoco puede estar lo peculiar en la prototípica susceptibilidad de medida, pues ésta sólo concierne a lo cuantitativo, o sea, no al carácter propiamente dimensional. Esencial es, en cambio, el que aquí se trata de una pluralidad de dimensiones perfectamente homogéneas, no diferenciables por nada más que por su mutua trasversalidad; e igualmente el que también dentro de una dimensión existe aquí perfecta homogeneidad o no tiene lugar ninguna gradación propiamente tal. Y con esto se halla en conexión la nueva peculiaridad de que estas dimensiones no descansan en ninguna oposición ostensible, o sea, que aquí parece rota la vinculación categorial entre la oposición y la dimensión.

Este último momento es, como resulta patente, el propiamente diferencial; los dos primeros podrían entenderse fácilmente como variación. Pero ¿qué pasa efectivamente con la desaparición de la oposición? ¿Existen las dimensiones del espacio efectivamente del todo sin *opposita*? Esto sólo podría afirmarse si se pretendiera entender por los *opposita*, a la manera de los antiguos, los extremos de un contenido cualquiera (ἄκρα); y a esto se opone, naturalmente, la característica infinitud del espacio. Pero justo la idea de los extremos es la que ya en otras dimensiones reveló ser inexacta. En su lugar apareció hace mucho la mera oposición de direcciones. Pero ésta es tan esencial, incluso tan fundamental en las dimensiones del espacio como en aquellas otras.

Tan sólo no hay que cerrarse la comprensión de la situación entendiendo la oposición de direcciones en el espacio como una oposición empíricamente fijada, ni menos relativa al hombre. La relatividad del delante y el detrás, la derecha y la izquierda, se impone ya en la vida; la del arriba y el abajo es ya más difícil de ver y tampoco se la penetró sino históricamente mucho más tarde. Pero no se trata de estas oposiciones de la intuición, sino de la relación fundamental por la que en el espacio tiene toda dirección desde cada punto necesariamente su dirección opuesta, siendo, pues, la oposición de direcciones en cuanto tal un momento siempre ya categorial y fundamental de las dimensiones del espacio. Esta relación de oposición es la condición de la transición continua de las direcciones en el espacio pluridimensional, bien conocida en la geometría.

El momento categorial fundamental de la oposición está en las dimensiones del espacio escondido, por decirlo así, detrás de lo

*continuum* pluridimensional y de su uniforme infinitud. Para la intuición resulta todavía más rechazado al fondo por el adelantarse al primer término lo cuantitativo en las relaciones espaciales. Éste es, entendido en el sentido de la variación, un fenómeno muy instructivo: es lo contrario de aquella desaparición de las dimensiones detrás de lo llamativo de las oposiciones que se presentó como peculiaridad de los grados inferiores de la esfera del conocimiento.

En un punto es justamente la relación de las dimensiones del espacio prototípica para todas las dimensiones del ser: no hay dimensiones que aparezcan aisladamente; sólo ocurren vinculadas unas a otras, sólo en forma de sistemas de dimensiones. Lo que fue ya visible en las oposiciones elementales, el ser dimensionalmente "perpendiculares" unas a otras (*cf.* cap. 26 *d*), es característico de todas las dimensiones especiales de oposición de todos los estratos y esferas. La consecuencia es que en el mundo es toda multiplicidad pluridimensional; y como de la altura de la multiplicidad depende la del tipo de unidad, puede decirse que con la riqueza de las dimensiones aumenta también la altura de las unidades, formas, complexos y órdenes de conexión.

Tan sólo en la abstracción del pensamiento es posible desprender dimensiones aisladas. Y ello es en rigor indispensable a los fines de la visión de conjunto. En semejante aislamiento de determinadas dimensiones de una multiplicidad dada descansa, entre otras cosas, el principio de la clasificación. El hecho, a saber, de que una misma multiplicidad sea clasificable de diversas maneras, tiene su razón de ser en la pluridimensionalidad de la multiplicidad. Toda división tiene por base "esencial" una determinada dimensión de la gradación. Pero el hecho de que la una sea trocable por la otra descansa ya en la intersección de las dimensiones.

### *c*) "PRIUS" CATEGORIAL DE LA CONTINUIDAD Y PREDOMINIO DE LA DISCRECIÓN EN LAS SERIES REALES

Toda dimensión es por su constitución interior un *continuum* y a la vez está abierta a una discreción ilimitada. Todas las diferencias interiores a ella descansan ya en la oposición de direcciones. Pero ella misma no es en cuanto tal continuidad, como tampoco la oposición de direcciones es discreción.

Como la conciencia se atiene preponderantemente a los opuestos, pero pasando por alto el *genus* de éstos y con él el carácter de dimensión, en la vida pende enteramente también de la discreción,

no apresando nunca en primera línea sino lo diferente y separado y no advirtiendo lo *continuum* que lo diferente y separado suponen. Pero si advierte lo *continuum*, cuando choca con ello, como en los fenómenos del movimiento, no por ello deja de estar aún muy lejos de apresarlo. Pues a diferencia de todo lo limitado por la discreción, no es lo *continuum* intuitivo. Y el concebir tiene un largo camino que recorrer antes de llegar a aprehenderlo.

Así es como sólo tardíamente llegó a su madurez el problema de la continuidad. En el aristotélico συνεχές καὶ διαιρετόν está sin duda aprehendida ejemplarmente la relación fundamental; pero ésta, meramente diseñada, no fue capaz de abrirse paso hasta los problemas concretos —por ejemplo, hasta las aporías del movimiento de Zenón. Y cuando más tarde, al comienzo de los tiempos modernos, empezó a abrirse paso, se compró la madurez del problema al precio de la restricción al dominio de las relaciones matemáticas y físicas, que no podía menos de oscurecer otra vez el carácter de la continuidad.

Es fácil de ver por qué fue justo en la continuidad matemática donde se hizo efectivamente asequible por primera vez el principio de la transición continua. Precisamente dentro del dominio matemático podía apresarse con el pensamiento lo *continuum* en el paso al límite de lo infinitamente pequeño partiendo de la relación entre magnitudes finitas —es decir, de la discreción. Y aquí fue más fuerte que en ninguna otra parte la fuerza hecha por los problemas. Pero esta ventaja metódica del pensar matemático tenía la desventaja de que iba a consolidarse la opinión de que lo *continuum* era exclusivamente un asunto matemático. Este prejuicio subsiste aún dentro del estado actual de las ciencias exactas. En verdad es la continuidad la base de toda discreción, cualesquiera que sean las dimensiones de oposición en que la discreción se aloje. Por eso es de tan grande alcance la estrecha vinculación de la categoría de continuidad con el principio de la dimensión en general. Únicamente en esta vinculación resulta evidente que se trata de una categoría fundamental, común a todos los estratos del ser.

Leibniz, que fue el primero en hacer de la continuidad un principio fundamental de todo ente, fue también el primero en reconocer su significación universal, a pesar de haber partido de lo infinitesimal matemático. Encontramos en él la *lex continui* con la pretensión de ser una ley general de la transición sin huecos válida para todos los dominios del ser, aunque Leibniz no pudo dar, naturalmente, la prueba de una afirmación tan general. Parece que la entendía también de una manera categorialmente no

libre de objeciones, por ejemplo, cuando concebía el mundo como un *continuum* sin huecos de las formas, formaciones, grados del ser —o, en su metafísica, de las "mónadas". Lo que contradicen patentemente las radicales diferencias entre los estratos del ser, los cortes en la gradación de la altura (*cf.* cap. 20 *d*), así como las distancias empíricamente dadas entre los estratos. Con todo, hay en la idea básica de Leibniz algo de ostensible justo en sentido categorial y ontológicamente fundamental.

La continuidad, en efecto, es en determinado sentido efectivamente primaria frente a toda discreción, incluso en las series discretas reales. Es ya la base de todas las dimensiones de multiplicidad dentro de las cuales se presentan diferentes unas de otras las formaciones reales. Solemos decir en tales casos: grados de transición "posibles" hay infinitos, pero no nos referimos a un conjunto sin orillas de cosas realmente posibles, sino sólo a la aislada condición de la posibilidad que reside en el principio del orden serial. Pues el hecho de que sólo se encuentren realizados algunos grados de la serie, no estriba en el principio de tal orden, sino en las condiciones reales especiales que determinan la discreción.

Sólo en este sentido categorial es la continuidad más fundamental que la discreción: como condición de la discreción, es la base de ésta, mientras que ésta se alza sobre ella. Pero del todo erróneo sería creer que por ello serían también continuas las series reales. La mayoría de éstas son absolutamente discontinuas. Las clases de átomos —tales como las presenta el sistema periódico de los elementos— no pasan unas a otras sin solución de continuidad, sino que están separadas unas de otras por los saltos del peso atómico. La serie de las formas orgánicas no es, ni siquiera entendida como filogenéticamente hilada, un orden de formas continuo, sino intermitente; ni tampoco temporalmente trascurre mediante variaciones mínimas e incremento paulatino de ellas, sino que está esencialmente determinada por grandes mutaciones surgentes de súbito. Más aún, ni siquiera trascurren continuamente los procesos energéticos de la física, porque la emisión de energía está sujeta a cuantos indivisibles.

Estas ideas —que debemos a progresos muy tardíos de la investigación, en parte a los más recientes— no excluyen de ninguna suerte, naturalmente, la posibilidad de la existencia de procesos reales efectivamente continuos. Pero en verdad parece que una transición puramente continua esté en el orden real restringida a un mínimo (como en la forma elemental del movimiento puramente espacial). Vista en conjunto, presenta la situación en todo

caso el siguiente aspecto: nos las habemos con una universal prioridad categorial de los continuos, pero a la vez con un claro predominio de la discreción en la multiplicidad de las series graduales y cadenas de formas, y hasta, según parece, de los procesos, de lo real.

### *d)* Los continuos superiores de la vida orgánica, psíquica y espiritual

El verdadero campo de la discreción está, en todos los dominios, en la limitación de las "formaciones" cerradas, a diferencia del trascurso de los procesos, que en medio de su falta de uniformidad y de sus saltos, siempre guardan en sí un esencial momento de continuidad. Ahora bien, hay en los grados inferiores del ser un predominio de los procesos; en los superiores, por el contrario, un predominio de las formaciones, que crece siempre según se asciende desde lo orgánico; por lo menos crece la riqueza de formas de estas formaciones en tal manera, que las formas de los procesos quedan recubiertas por ellas y por ellas determinadas en su misma especificación. Por respecto a la variación de la continuidad y la discreción significa ello una preponderancia de la discreción progresiva en sentido ascendente y una correspondiente retirada de la continuidad en la estratificación del mundo real.

A ello responde no sólo la creciente complejidad de las formaciones, sino también el peso de su individuación y la acrecentada independencia relativa. Ya el organismo se destaca, con su ser y su destino singulares, del proceso de la vida de la especie. Pero el individuo humano es, con su vida psíquica interior, su conciencia y su autodeterminación activa, un mundo por sí en un sentido del todo nuevo; la corriente de su conciencia será, de cierto, un *continuum* (aunque periódicamente interrumpido), pero hacia fuera está absolutamente cerrada. Su vida psíquica estará dirigida hacia fuera y determinada desde fuera, pero ella misma no pasa sin solución de continuidad a lo exterior a ella ni tampoco a la vida psíquica ajena.

Este estado de cosas es ciertamente *sui generis* en el mundo. Pues más arriba, en la esfera de la vida espiritual colectiva, tenemos sin duda dominios del espíritu cerrados, así como grupos humanos separados étnica y temporalmente; pero la forma de estar cerrados no es la misma, pues aquí hay patentemente transiciones, encabalgamientos y entrecruzamientos.

En general parece haber de nuevo más continuidad en la vida

espiritual que en la psíquico-personal. Esto resulta particularmente evidente cuando se mira a la historicidad del espíritu objetivo, que no perece con la generación que lo porta, sino que se trasmite a otras. Aquí se establece sobre el cambio de los individuos humanos la continuidad de un proceso histórico del espíritu que por su parte determina y hace que se sobrepuje la vida espiritual del individuo. Pues los individuos que van y vienen están insertos en este proceso de tal suerte, que por su parte únicamente se desarrollan dentro del ámbito de los bienes del espíritu trasmitidos —lenguaje, *ethos*, derecho, saber, etc.— y únicamente por esta vía llegan a la altura del espíritu colectivo del momento.

Esta situación es antropológicamente decisiva, en cuanto que traza muy estrechos límites a todo individualismo de la personalidad —y no por razones éticas, sino por razones puramente ontológicas. Si la continuidad y la discreción estuviesen igualmente repartidas por todos los estratos de lo real, ciertamente se las habría de muy distinta suerte el individuo humano con su singularidad psíquica. Mas el hombre no es solamente un ser psíquico, sino también un ser orgánico y espiritual; o dicho categorialmente, él mismo es un ser estratificado. Los fundamentos de su ser se hallan en la vida orgánica de la especie, en la que es meramente un miembro de la cadena que vive pasando por encima de él en la sucesión de las generaciones. Los contenidos superiores de su vida residen en el ser espiritual, y con ellos se encuentra de nuevo dentro de una cadena de vida histórica continua a la que está atado y de la que sólo es un portador temporal, aunque quizá un portador que la mueve activamente. Sólo en el estrato medio del ser, como conciencia e individuo psíquico, se las ha de otra suerte: su vida psíquica es y será una esfera por sí, un microcosmos, que a pesar de cuanto está condicionado y sustentado por el proceso del macrocosmos, nunca se confunde con éste.

Así es como hay continuidad en la cadena de los individuos orgánicos. Aquí se adhiere la vida a la vida por la generación y la reproducción constante; el orden de conexión no tiene huecos, aunque por la periodicidad de la sucesión de las generaciones esté sujeto a una cierta articulación en miembros, es decir, a la discreción. Pero en el estrato del ser psíquico no hay ninguna continuidad semejante: la conciencia sólo afirma su unidad dentro de una vida humana surgiendo de nuevo en cada individuo y sucumbiendo otra vez en cada uno. No hay una conciencia general por encima de la de los individuos; con tanto como la metafísica ha andado tras de una conciencia semejante, postulando ya una "conciencia

trascendental", ya un "yo absoluto", como existente realmente no ha podido mostrarse nunca nada de tal índole. Pero un grado más arriba, en el ser espiritual, vuelve a haber continuidad, y aquí se tiende en todos los dominios un puente sobre el aislamiento con el intercambio entre los espíritus y con la comunidad de los bienes espirituales.

El espíritu une allí donde la conciencia separa. Une también allí donde no puede unir la vida orgánica. Pues el contenido espiritual no se hereda —sólo se hereda la disposición para recibirlo—, pero se trasmite. En la continuidad de la vida colectiva ligada por el orden del espíritu en una unidad que pasa por encima de las generaciones, se desarrolla el gran proceso total que llamamos la historia.

### *e*) Preponderancia unilateral en el conocimiento

Para que la imagen sea completa es necesario añadir a esta variación por los estratos la diferencia por las esferas. La esfera ideal carece ciertamente de interés bajo el punto de vista de la relación entre la continuidad y la discreción —con excepción del papel *sui generis* de ambas categorías en la región de lo matemático. Pero para este papel se encontrará aún el suelo propio en las categorías de la cantidad. Importante en un sentido más general es, en cambio, la situación en la esfera del conocimiento.

En la esfera real está la preponderancia de la continuidad o de la discreción repartida muy diversamente por los estratos. Pero el conocimiento tiene una gradación propia y ésta presenta una marcha distinta de la relación categorial. En todos los dominios de la percepción y del vivir intuitivamente algo es la discreción la preponderante, mientras que queda encubierta la continuidad que le sirve de base. La intuición se atiene a las formaciones singulares, siendo para ella las cosas materiales, los individuos vivientes y psíquicos lo inmediatamente dado. Sin duda apresa también procesos, movimientos, sucesos; pero sólo tienen para ella el valor de algo secundario y por decirlo así accidental. En ningún caso apresa la transición continua misma, hasta donde ésta ocurre (como en el movimiento espacial); se limita a unir flojamente en un todo los estadios aprehendidos en su distinción, haciéndolos desembocar borrosamente unos en otros. Con ello se instala en la intuición, es verdad, la imagen del avanzar de un flujo —una especie de reobjetivación de la continuidad de la síntesis progresiva de la percepción—, pero sin que sea más que un resbalar por encima de la

falta de integridad (los huecos siempre existentes) propia de la cadena misma de las percepciones.

Todo ello cambia de raíz tan pronto como se apodera de tales datos el concebir. Mientras el concebir no posee aún la categoría rigurosa de la continuidad, le parece paradójica justo la continuidad del proceso aprehendida por la intuición tan ingenua como imprecisamente: tendrían que estar contenidos infinitos estadios en los mínimos tramos del espacio recorrido. Y entonces se queda enredado en paradojas. Este estadio en que se tienen las transiciones continuas por algo increíble lo encontramos clásicamente expresado en las aporías de Zenón.

Pero cuando el concebir logra llegar de una buena vez a la noción de la continuidad, no se contenta con resolver las aporías, ni tampoco se aquieta en el saber que la continuidad está categorialmente supuesta en las dimensiones de posible transición, sino que propende a entender todos los procesos y todo cuanto además presenta un orden serial como una transición continua real. Así es como llega el conocimiento que concibe a una universal preponderancia de la continuidad que es tan unilateral como la de la discreción en la percepción. Esta manera de ver tiene su expresión clásica en la imagen del mundo de la física moderna, que ha sido la dominante casi hasta el día de hoy. Su fundamento lo tenía en la manera matemática de representarse los continuos, que al hacerse apresables se trasportaron sin límites a todas las especies del proceso real.

Se mostró anteriormente cómo todas las categorías que se abren paso por primera vez hasta la conciencia llevan en sí la tendencia a traspasar su límite (cap. 7). Esta tendencia ha ido muy lejos en el pensar dominado por la idea de la continuidad. También la grande idea de la evolución de las formas orgánicas sucumbió en sus comienzos al esquema simplista de las transiciones imperceptibles. Y los primeros pasos de la nueva psicología en el siglo XIX (descubrimiento de las leyes de los umbrales) tuvieron que romper con las ideas acerca de la continuidad que se oponían como un obstáculo a todo penetrar más adelante.

Esta antítesis del predominio de la discreción y la continuidad en las formas de aprehender el mundo real no sería en el fondo meramente histórica. Tiene sus raíces en el juego de contrarios de los grados del conocimiento, cuyo entrecruzamiento determina por su parte el progreso del conocimiento mismo. Hoy vivimos en una época cuya manera de intuir las cosas vuelve a hacer valer más la articulación, el ritmo y los saltos de los continuos. Y parece como

que en esta tendencia a la síntesis quiera detener el péndulo las oscilaciones unilaterales de otros tiempos. Con ello hay la perspectiva de que también la nueva ontología en trance de nacimiento logre obtener una imagen de la relación categorial entre la continuidad y la discreción más equilibrada que aquella con que nos engaña la unilateralidad de las formas del humano pensar.

---

## CAPÍTULO 31

## LA PREDETERMINACIÓN Y LA DEPENDENCIA

### *a)* LA SERIE PREDETERMINATIVA, LA CONDICIÓN Y LA RAZÓN DE SER

Una forma de la predeterminación se nos enfrentó en la relación entre el principio y lo *concretum*. Puede llamársela la predeterminación categorial, porque significa la determinación de lo concreto por sus categorías. Si se repara en que la esencia de las categorías consiste muy propiamente en esta función determinante, en que las categorías no tienen aparte de esta función ningún otro ser, podría pensarse que la predeterminación en general no fuera otra cosa más que la función del principio, ni la dependencia más que aquel carácter del estar determinado por el principio que es propio de lo *concretum* (cap. 27 *c*).

Éste es un error del que hay que librarse. Hay aún especies enteramente distintas de la predeterminación, que sin duda suponen principios especiales, pero que no entran en juego entre estos principios y lo *concretum*, sino dentro de esto último; más aún, las hay también que ligan entre sí los principios, a saber, aquellas que se nos enfrentaron en los fenómenos de coherencia entre las categorías opuestas (cap. 26 *a-c*). Predeterminación es todo estar determinado lo uno por lo otro, siendo indiferente en qué esfera y estrato del ser, siendo indiferente también si se está determinado unilateral o bilateralmente, intemporal o temporalmente. Tan sólo las especies de la predeterminación se diferencian según el dominio y la dimensión de la relación. Y de ellas hay en verdad varias.

La predeterminación es una forma de la relación, pero a la vez más que una relación. En ella es un miembro el determinante, el otro el determinado. Pero no se agota en esta dualidad. Las formas más importantes de la predeterminación tienen el esquema de la serie en la que se trasmite la determinación de un miembro a otro, resultando entonces la dependencia igualmente progresiva de

miembro a miembro. Sin que ninguna de las dos esté vinculada a la discreción de los miembros; la cadena o la serie puede ser también continua. Pero la dirección de la predeterminación se conserva también en la transición continua.

La predeterminación en este sentido es la vinculación de los *concreta* entre sí, pero por medio de una relación de secuencia progresiva. Significa que en ninguna multiplicidad del ente está todo lo existente en ella simplemente lo uno al lado de lo otro —por muy relacionalmente conformado y articulado que estuviese tal estar lo uno al lado de lo otro—, sino que en todo está también lo uno condicionado "por" lo otro o existe lo uno "en razón" de lo otro. Este carácter peculiarmente dinámico de la relación de predeterminación la diferencia de la mera relación.

La dependencia es la misma relación dinámica, sólo que vista desde el miembro dependiente. Allí donde la predeterminación adopta la forma de la serie, es la dependencia, en la misma forma serial, el progresivo "pender" los miembros uno de otro. Vistas categorialmente, sólo se distinguen, pues, la predeterminación y la dependencia por aparecer, dentro de todas las relaciones parciales de la serie, en miembros separados; así había entendido ya Aristóteles la relación de predeterminación, al apresarla en la dualidad de las categorías ποιεῖν y πάσχειν. Donde con más sencillez es visible así es donde sólo se trata de una relación bimembre (como la del principio y lo *concretum*); allí donde la relación es progresiva, resulta cada miembro dependiente de la serie predeterminante a su vez del inmediato. Trasmite la predeterminación. La dependencia se convierte en la cadena en que los miembros penden uno de otro.

Para la inteligencia humana existe aquí ciertamente todavía otra diferencia. La dependencia la aprehendemos con relativa facilidad, a menudo ya en señales puramente superficiales; aprehender el poder predeterminante que está detrás de ella es por lo regular mucho más difícil. Fácil fue desde siempre ver que de la especie de la simiente depende la forma de la planta adulta; pero cómo la simiente consigue predeterminar una tan larga serie de estadios de un proceso, es un enigma que hasta la investigación actual tiene que considerar como no resuelto en los puntos más importantes. Así es en los más de los dominios del saber: dondequiera conocemos mucho mejor la dependencia que la predeterminación. Si se toma la situación con rigor categorial, hay que decir en verdad que en semejantes casos tampoco conocemos la dependencia propiamente tal. Aquello de que somos conscientes en forma tan laxa son sólo los

resultados de la dependencia, o si se prefiere, su forma de manifestarse.

Por lo regular es el estado de cosas óntico tal, que la predeterminación pende de una serie entera de factores que son todos codeterminantes. Pueden llamarse estos factores las condiciones, y lo dependiente, por relación con éstas, lo condicionado. En ello recibe clara expresión un lado de la esencia de la predeterminación: lo indispensable de los factores para que se produzca lo dependiente. Pues tal es lo que quiere decir el término "condición": que sin ella no se produce la cosa. Pero de ninguna suerte quiere decir que ella sola se baste para producir la cosa. Una condición aislada aún no predetermina por lo general; las condiciones predeterminan sólo en común. Únicamente cuando todas las condiciones están juntas, es el resultado lo dependiente condicionado por ellas.

La relación de condicionamiento no es, pues, idéntica a la relación de predeterminación; nunca es en ésta sino una relación parcial. Lo que aún tiene que sobrevenir es la totalidad de las condiciones. Una vez juntas las condiciones, surge una relación total que es de otra índole. Esta relación es la de la razón suficiente y la consecuencia necesaria.

La "razón", si bien no consiste en nada más que en estar completo el número de las condiciones, se distingue, pues, de éstas justo por predeterminar efectivamente. Su ser suficiente es idéntica cosa que el estar completo el número de las condiciones. El principio de razón suficiente dice que de todo lo que existe está completamente presente la serie de las condiciones y que en razón de tal estar completa nada de lo que existe puede resultar o ser distinto de lo que es. Entendida en su plena generalidad es esta ley una ley de predeterminación universal. Querría decir que en todas las esferas y estratos impera un estado de predeterminación total y universal y que en ningún punto del mundo hay libre espacio para lo contingente.

### *b*) DIFERENCIACIÓN POR LAS ESFERAS. CONTINGENCIA ESENCIAL Y NECESIDAD REAL

El análisis modal mostró que no es así. No hay ninguna ley general de predeterminación. Hay sólo una ley de la predeterminación real; dice que en la esfera real es todo lo que es efectivo también necesario en razón de una cadena completa de condiciones. Pero no dice que también en el ser ideal o hasta en las esferas secundarias exista una relación semejante de predeterminación ca-

bal. Tampoco dice nada sobre la forma especial de la predeterminación real; únicamente considerando otros órdenes de cosas se llegó a la conclusión de que cada estrato de lo real tiene sus formas especiales de predeterminación.[1]

No como si no hubiese predeterminación ni dependencia alguna en las otras esferas. Hay varias clases de ella, pero no es ninguna predeterminación cabal, sino una predeterminación o esporádica o incompleta, que no da, pues, por resultado ninguna verdadera ley.

Esto mismo puede enunciarse también en el lenguaje de los conceptos de "razón y consecuencia". No hay ninguna ley de la razón suficiente válida para todas las esferas. Sólo hay una para la esfera real. "Razones" hay sin duda bastantes también en el reino de las esencias, en lo lógico y en el conocimiento. Pero en estas esferas, o sólo tiene una razón suficiente algo (o sea, no todo), o las razones no son suficientes (no consisten en una totalidad de las condiciones). Lo primero responde a la predeterminación de aparición esporádica, lo segundo a la incompleta.

Este resultado del análisis modal es patentemente del mayor peso para la comprensión de la situación en el problema de la predeterminación. Y como de suyo se comprende tiene que ponerse de base a todas las ulteriores disquisiciones sobre la pareja de categorías formada por la predeterminación y la dependencia. Pero no puede negarse que es un resultado muy sorprendente. Siempre se había opinado que en el ser ideal y en lo lógico era todo necesario y nada contingente, mientras que en el mundo real habría dondequiera lo contingente. Se creía, pues, ver en el reino de las esencias, así como en el formalmente emparentado con él, el reino de los juicios y raciocinios, cadenas de predeterminación cabal que dominaban todo contenido especial hasta en el mínimo detalle; creencia a la que se era tan adicto porque se mentaba la sola necesidad esencial, que ciertamente impera aquí dondequiera desde lo general a lo especial —o sea, en el esquema lógico "hacia abajo". Pero en el ser ideal no hay casos individuales, singulares. Ahora bien, a lo real se le negaba la predeterminación cabal justo por estar aquí el reino de los casos individuales o singulares y por hallarse éstos sólo incompletamente determinados desde lo general, o ser de he-

1 Estas tesis requieren una demostración sumamente amplia que sólo puede darse fundándose en las leyes intermodales del ser real, así como también, por otra parte, del ser ideal de lo lógico y de la esfera del conocimiento. Esta investigación está llevada a cabo en *Posibilidad y Efectividad*, caps. 24-36, 39 *c* y 41 *a-c*.

cho frente a lo general y en lo que tienen de especiales, contingentes (a saber, contingentes relativamente a la esencia).

Este contraste es el que invierte el análisis modal. El ser ideal es un ser incompleto y en justa correspondencia es también incompleta la predeterminación que impera en él. Cierto que la determinación de lo especial desde lo general en la escala del *genus* y la *species* es cabal, pero en la especie no alcanza sino a lo general, mientras que lo propiamente especial queda indeterminado y frente al *genus* resulta muy propiamente contingente. Con ello se le cae al ser ideal el nimbo —de reino de la perfecta necesidad— y ha expirado un milenio de viejos prejuicios metafísicos.

Y por el otro lado se mostró que esa contingencia esencial de los casos reales sólo existe relativamente a las esencias, más aún, que no significa sino la insuficiencia de los rasgos y las leyes esenciales para predeterminar lo real. Pero no por ello han menester los casos reales de ser realmente contingentes. En la esfera real hay justo otra predeterminación además de la "desde arriba" (desde lo general); hay junto a esta predeterminación "vertical" también una "horizontal", que vincula unos con otros justamente los casos singulares reales y en especial los estadios del proceso real. Y en esta vinculación predeterminativa horizontal es todo lo singular y dado una sola vez necesario en lo que tiene de particular por obra de una cadena siempre completa de condiciones y no puede resultar más que lo que resulta. Tiene, pues, su razón suficiente. Pero no la tiene en las solas esencias y generalidades, ni tampoco en las solas categorías o leyes especiales, sino en la totalidad de las conexiones reales, que como constelación total son distintas de un caso para otro.

El viejo error fue, pues, el tener ante la vista la sola predeterminación "vertical" desde lo general. Hay de cierto también ésta en la esfera real, pero es sólo un fragmento de la predeterminación total, mientras que es la única en la esfera ideal. La necesidad real representa una dimensión distinta de la dimensión de la necesidad esencial; por eso en el orden real se entrecruza sin roce con la esencial, llenando a la vez lo que ésta tiene de incompleta como predeterminativa. Así es como pasa que lo esencialmente contingente sea a la vez realmente necesario, que en el orden real reine una predeterminación cabal, mientras que en el ser ideal resulta contingente lo especial a todas las alturas.

Hay sin duda dominios del ser ideal en los que penetra con extraordinaria amplitud en la especificación la predeterminación vertical. Son los dominios de objetos del ser matemático. Pero es que

aquí imperan circunstancias especiales, anejas al carácter categorial de lo cuantitativo o que no pueden generalizarse.

Un capítulo especial de la diferenciación por las esferas es aún la relación del conocimiento con la predeterminación real. Los grados inferiores del conocimiento apresan poco de ella; la percepción y el vivir intuitivamente algo toman por lo común los "hechos" como efectivos sin necesidad. La predeterminación real permanece oculta. En esta descansa la contingencia en que parecen flotar los acontecimientos no concebidos. Pero el concebir, que reflexiona sobre las conexiones, tiene un largo camino que recorrer antes de llegar a aprehender la necesidad. Pues para esto es necesario llegar a abarcar con la mirada una totalidad de condiciones reales; tarea que sólo puede logrársele aproximadamente en casos sencillos. En este dilema sólo puede arreglárselas de hecho el concebir dando el rodeo de la necesidad esencial, mucho más fácilmente apresable. Pero que no basta para tener la predeterminación real.[2]

### *c*) Los tipos especiales de la predeterminación en los estratos de lo real

La variación de la predeterminación y la dependencia en los estratos de lo real es de especial peso metafísico por estar llamada a hacer frente a todas las ideas tradicionales del determinismo y el indeterminismo. Pues si la predeterminación real no es de una sola índole, sino tan estratificada como el mismo mundo real, ninguno de los viejos esquemas de la imagen del mundo se ajusta a ella y todos tienen que sufrir revisión, así los deterministas como los indeterministas.

Pero sólo es posible perseguir a la variación en la medida en que sepamos de los tipos especiales de predeterminación. Y aquí tropezamos con límites que no podemos traspasar. Pues los tipos superiores —desde el reino de lo orgánico para arriba— están, en la medida en que no sabemos de ellos por nuestra propia vida humana, envueltos en una oscuridad que no radica en su sola complejidad y que hasta aquí sólo ha podido aclararse dentro de límites muy modestos. De todos los tipos de la predeterminación real sólo dos nos son directamente accesibles: el nexo causal en el ser físico y el nexo final en el espiritual. Sin duda hay también al nivel de lo orgánico, así como al de lo psíquico, formas propias

[2] Sobre la teoría de este estado de cosas *cf. l. c.*, caps. 48, 52 y 53.

del nexo, y aún más arriba otras, en los grados superiores de la vida espiritual. Pero de ellas sólo cabe señalar el lugar ontológico, por decirlo así, y añadir unas pocas indicaciones positivas que se desprenden de las formas especiales de los procesos. El análisis categorial especial puede ciertamente aclarar todavía aquí varios puntos, fundándose en la diferenciación por los estratos. Pero tampoco esto puede anticiparse por el momento.

Con todo, es ya instructivo hacerse dentro de los límites de nuestro saber una imagen de la multiplicidad de los tipos de predeterminación. La imagen no puede pretender, como de suyo se comprende, ser una imagen íntegra.

1. La forma más simple del nexo real es la causalidad. Tiene la forma de la dependencia de lo posterior respecto de lo anterior que avanza con el curso mismo del tiempo y en que cada estadio del proceso es a la vez efecto de causas anteriores y causa de efectos posteriores. Liga (antes que nada) los estadios en la unidad de un proceso conexo, siendo indiferente que los estadios se adhieran unos a otros sin solución de continuidad o se sigan en una serie de saltos. En principio viene la serie causal del infinito, pues antes de cada causa tiene que haber más causas, y va hasta el infinito, pues más allá de cada efecto tienen que seguir otros efectos. Conduce, por ende y por lo menos hacia atrás, a la antinomía del "primer miembro".

2. Todavía a la misma altura de la estratificación aparece junto a la serie causal y como segunda forma de la predeterminación la acción recíproca de lo simultáneo. Quiere decir que las cadenas causales no trascurren aisladamente unas al lado de otras, sino sólo en una vinculación trasversal de todas por la que se influyen mutuamente. Esto viene a parar en la unidad del proceso de la naturaleza (y quizá del proceso del mundo en general), en cuanto que en cada estadio total se halla cada efecto parcial determinado por la constelación entera de las circunstancias reales.

3. En el mundo de lo orgánico ya no bastan estas formas de la predeterminación. Sin duda que se resuelven varios enigmas del proceso de la vida por el entretejimiento de los hilos causales; pero la sutil adaptación final de unas funciones parciales a otras, la autorregulación del todo, así como la reproducción del organismo partiendo de la célula germinal, presentan el tipo de un concierto todavía de otra índole, determinado desde el todo. Vista desde el resultado, se parece esta forma de la predeterminación al nexo final hasta la confusión, y así se la ha entendido también desde antiguo. Pero falta la conciencia que se propone el fin; y la

verdad es que no conocemos la forma efectiva de la predeterminación en estos procesos intraorgánicos.

*4.* En nada menos oscura, aunque menos discutida, es la forma de predeterminación de los actos psíquicos concerniente a su aparición, su trascurso y su conexión mutua. Si se habla aquí de causalidad psíquica, no es ciertamente cosa que rechazar del todo; pero no es cosa que baste. Ya en las reacciones psíquicas más sencillas son codeterminantes otros momentos. Pero además hay en todos los actos un factor que viene de las tendencias propias e internas de la vida psíquica, no de la conciencia, sino de sus fondos infraconscientes. Allí donde emerge a la conciencia toma la forma de la finalidad. Cómo esté predeterminado antes de emerger, se sustrae por el momento a todo juicio.

*5.* Un grado más arriba, con la iniciación de la objetividad y del espíritu personal, tenemos ya efectivamente el nexo final. No es, como se ha opinado con frecuencia, la simple inversión del nexo causal, sino de una constitución mucho más complicada. Empieza con el proponerse el fin en la conciencia, sigue corriendo en la elección de los medios —hacia atrás, desde el fin propuesto hasta el primer medio— y acaba con el proceso real de efectuación del fin, que trascurre en el sentido directo del tiempo y en el que los mismos medios efectúan como serie de causas el fin. Como los dos primeros miembros de este conjunto son típicos actos de la conciencia, sólo puede haber nexo final allí donde exista una conciencia que se proponga el fin y elija los medios.

*6.* Entre las muy varias formas de la predeterminación que son propias del ser espiritual es la predeterminación por el valor una de las más notables. Los valores no son poderes reales; de ellos sólo emana un deber ser, un requerimiento. Pero gracias a un sentimiento del valor es el hombre receptivo para el requerimiento; y como tiene a la vez el poder de querer y de efectuar, puede hacer por atenderlo. Los valores sólo indirectamente predeterminan, pues, algo en el mundo real, al decidirse por ellos una voluntad real.

*7.* Pero esto supone una nueva forma de predeterminación: justo aquella que está contenida en la decisión de la voluntad en pro o en contra del requerimiento. Consiste en una autodeterminación o autonomía de la voluntad tanto frente a los factores determinantes de la situación real cuanto frente a los valores mismos y su requerimiento. El problema de esta forma de predeterminación es el muy discutido del "libre albedrío". En rigor es la de "libertad" una expresión expuesta a malas inteligencias: finge indetermina-

ción cuando en verdad se trata de un factor eminentemente positivo de la propia determinación (*cf.* sobre esto *infra*, cap. 60 *e* y *f*, 61 *a* y *b*).

*8.* Un papel especial desempeñan todavía las formas altamente complejas de la predeterminación en la vida colectiva y el proceso de la historia. En ellas se superponen e interpenetran las formas inferiores de nexos, que entran parcialmente en conflicto con las superiores. Pero tampoco el conflicto carece de regla, teniendo su muy determinada secuencia. Tan sólo no se sigue siempre lo previsto por la humana finalidad e iniciativa. No obstante, es la tendencia del hombre a dar forma al proceso de la historia un factor esencial en este mismo proceso.

### *d)* Otras formas de predeterminación

En los tipos de predeterminación de lo real prepondera la forma del nexo, es decir, de la serie progresiva. Esto responde a la forma general de ser que es el devenir, la cual es igual en los distintos estratos y descansa sobre la unidad de la temporalidad en ellos. Sin duda que junto al nexo aparecen también otras formas —como la de la acción recíproca, en la predeterminación de lo orgánico por el todo y en el carácter de requerimiento de los valores—, pero se someten por todas partes a la lineal del devenir.

Mas hay aún otras formas de la predeterminación y la dependencia que no están restringidas a las relaciones reales; y las hay también que sin duda se extienden a lo real —es decir, contribuyen a predeterminarlo—, pero que no están implantadas en su forma de ser.

De la primera clase es, por ejemplo, la determinación de lo especial por lo general (de la *species* por el *genus*). De ella ya se mostró que es incompleta, e igualmente cómo es característico de la relación entre las dos esferas del ser el constituir en el ideal la única forma de predeterminación cabal, en el real tan sólo un momento parcial y subordinado de la predeterminación total.

Estrechamente emparentada con ella está la predeterminación general de lo *concretum* que parte de las categorías. No tiene carácter de serie; es meramente bimembre y dimensionalmente "perpendicular" a las series del nexo real que trascurren en lo *concretum* mismo. Según la imagen platónica: tiene lugar en la "vertical", mientras que el nexo real trascurre "horizontalmente". Pero como las categorías son diversas según la altura de los estratos, y lo *concretum* en su integridad "depende" de ellas, se hallan también en

dependencia de ellas los tipos especiales de la predeterminación real. Por lo mismo revela ser esencial la intersección dimensional de las predeterminaciones: la constitución predeterminativa total del orden real consiste en el entrecruzamiento de la predeterminación categorial-intemporal y la real-temporal. Aquélla determina la forma y la constitución del nexo según la altura de los estratos; ésta determina lo que sucede particularmente en el caso singular según la constelación total del orden real en el momento correspondiente.

La prolongación en línea recta de la predeterminación categorial es la que parte de las leyes especiales de un estrato del ser (o de un dominio más estrecho del ser). El ejemplo más conocido de esta especie son las leyes de la naturaleza. Es la misma "vertical" aquella en que trascurre, la misma dualidad de miembros y la misma intersección con el nexo real lo que aquí impera. Sólo que aquí se inicia la predeterminación a media altura, por decirlo así, tal cual responde a su menor generalidad. Importante en este orden de cosas es que las llamadas leyes naturales no coinciden con ninguna de las formas del nexo real, así pues, tampoco con la causalidad. El nexo real pudiera existir en sí también sin homogeneidad (sujeción a leyes) de los procesos; y la homogeneidad pudiera existir también sin nexo real. Son instancias absolutamente diversas de la predeterminación las que integran aquí una síntesis para dar por resultado la imagen total.

Una forma más de la predeterminación —comparable a la acción recíproca de lo real y sin embargo enteramente distinta de ésta— es la coherencia de las categorías, su mutua dependencia e implicación. También ella se hace efectiva en lo real como unidad de la de suyo múltiple predeterminación categorial. Y también ella se prolonga en el orden de las leyes especiales, en tanto que éstas no aparecen aisladas, sino que determinan en común su *concretum*.

De nuevo distinta es la consecuencia matemática que domina el reino de las relaciones puras de magnitud o sea, del número y del espacio geométrico, pero que a través de ellas se impone también a las leyes naturales. No es idéntica a éstas, existiendo también sin ellas como una forma de predeterminación especial del ser ideal, pero dentro de este último sólo abarca las relaciones cuantitativas. Para el conocimiento tiene la enorme ventaja de ser directamente apresable en el intelecto. Por eso es el lado apresable de las leyes naturales, a saber, en la medida en que éstas se hallan ordenadas en relaciones cuantitativas.

Sólo por anticipación puede aludirse en este lugar a una forma más de predeterminación, que atraviesa el reino entero de lo real

por ser concerniente a la relación de dependencia entre los estratos del ser (así como entre los estratos de categorías de ellos). Corre en la estratificación de abajo a arriba y significa el basarse el estrato superior en el inferior. Pero no es, en absoluto, una predeterminación completa, sino que deja mucho libre espacio a la independencia de los estratos superiores. De ella habrá de tratarse aún extensamente al tratar de las leyes categoriales; pues para la fábrica del mundo real es justamente ella la decisiva.

Finalmente no hay que olvidar que el conocimiento sabe todavía de una relación especial de razón y consecuencia, que no coincide ni con la imperante en las esferas del ser, ni tampoco con la secuencia deductiva lógica. La *ratio cognoscendi* es de dirección móvil, pudiendo seguir a la *ratio essendi*, pero pudiendo también dirigirse en sentido contrario. Pues las razones del conocimiento se hallan en lo dado; ahora bien, lo dado puede ser lo ónticamente secundario. El conocimiento concluye del efecto a la causa, del caso a la ley, de lo *concretum* al principio, exactamente lo mismo que a la inversa. Y puede llegar así a altos grados de certeza, aun cuando no llegue a aprehender plenamente la necesidad real.

Cierto que no puede prescindir de supuestos generales, como por ejemplo del saber de las leyes en general en la inducción. Pero dentro de los límites en que coinciden sus categorías con las del ente, está cierto de estos supuestos. Pues aquí está el punto en que la razón del conocimiento se retrotrae a la razón del ser.

---

## CAPÍTULO 32

## LA ARMONÍA Y LA PUGNA

### *a*) LA REPUGNANCIA REAL Y LA CONTRADICCIÓN

No de la sola honra de Dios se trataba en el problema de la teodicea. Se trataba de saber a qué atenerse acerca del mundo en que vivimos, de la afirmación o la negación de este mundo, del optimismo y el pesimismo. Pues lleno de contradicciones y en sus entrañas quebrantado, obra de un artista chapucero, parecía ser este mundo, lleno de injusticia, maldad y cosas hechas a medias, un mundo del que había que intentar la fuga. Tal era lo que se llamaba la imperfección del mundo. Ahora bien, la raíz de ésta se veía en la íntima desarmonía, en la pugna de poderes hostiles que cruzan indomeñados el conjunto y no se dejan reducir a consonancia.

Desde el estoicismo antiguo ha emprendido la metafísica una y otra vez la tarea de mostrar que la imperfección es pura apariencia, que sólo los estrechos límites de la vista humana no apresan la armonía a la que todo conspira y en la que se apaga toda pugna. El siglo XVII, que encontró los nuevos caminos de la exactitud matemática y la crítica gnoseológica, es a la vez la época clásica de semejante idea. Kepler trató de demostrar la general "armonía cósmica" de los espacios celestes, Leibniz la de la fábrica entera del mundo real. A sus nombres quedó unido para la posteridad el principio metafísico de la armonía.

El supuesto era en todo lo anterior que la pugna es lo inarmónico y caduco de suyo y por ende también lo contravalioso y malo. Mientras con el sentimiento del valor se pendiese del *omne ens est bonum*, tenía la teoría que intentar interpretar el mundo eliminando del "ente" la pugna. Este juicio de valor encontraba su apoyo en las leyes lógicas del pensar, que excluyen la contradicción como lo que no cabe pensar. El principio de contradicción afirma justo la inexistencia de lo pugnante en el reino del pensamiento. ¿No había de ser entonces tan inexistente lo pugnante en el reino del ente?

Es bien sabido que este cálculo no podía salir en vista de los muchos fenómenos de conflicto. Tampoco es difícil de conocer que en él era un piadoso deseo el padre de la idea. Ya no enteramente tan fácil de penetrar con la vista es la apelación al principio de contradicción. Aquí se encubren dos supuestos tácitos que son ambos igualmente erróneos.

El uno consiste en la opinión de que el principio de contradicción domina el pensar de hecho, como una ley natural. Pero el pensar efectivo tropieza, antes bien, en sus inferencias continuamente con contradicciones, y con bastante frecuencia tiene que dejarlas estar, sin despejarlas, porque ni puede resolverlas, ni abandonar la cosa a que son anejas. Justo el pensar no se halla sometido a las solas leyes lógicas, siendo sus puntos de partida de índole alógica en todos los dominios (datos, supuestos apriorísticos, etc.); además de lo cual entran en juego leyes muy distintas, del curso psíquico de las representaciones. El pensar es así la liza de por lo menos dos diversos grupos de leyes y por eso justamente es un campo de conflictos. Si no lo fuese, si no hiciese "faltas lógicas" ni surgiesen continuamente en él contradicciones que tiene que esforzarse por dominar, no desempeñaría en él el principio lógico de contradicción absolutamente ninguna clase de papel de interés: no habría en el reino del pensamiento contradicción alguna que él

pudiera desterrar. El principio de contradicción sólo desempeña un papel tan grande en el pensar, siendo la vara de medir y el criterio de su corrección, porque el pensar está lleno de contradicciones.

El principio de contradicción tampoco es en el fondo una ley del pensar, sino del ser ideal. En este ser no existe la contradicción, porque es un ser que tiene libre espacio para el paralelismo de lo incomposible. Lo inconciliable no choca aquí lo uno contra lo otro, porque no se toca lo uno con lo otro. Pero el pensar no está sometido a esta ley; sólo se pliega a ella en tanto se eleva a la objetividad y crea en su propio seno orden y armonía.

El segundo supuesto falso es la confusión de la contradicción y la pugna. La contradicción es ciertamente una forma de la pugna, pero no menos ciertamente una muy especial. Sólo allí donde hay juicios (enunciado, "dicho") puede haber "contradicción". Y juicios sólo los hay en la esfera lógica, no ocurriendo en la esfera real. En ésta tampoco puede hablarse, pues de "contradicción". Lo que en ella correspondería, a lo sumo, a la contradicción, es una forma enteramente distinta de la pugna, la repugnancia real. Ésta consiste en el choque entre tendencias, poderes o predeterminaciones de dirección opuesta; es decir, consiste en el conflicto real, en la lucha. Pero la lucha es algo enteramente distinto de la inarmonía. No necesita conducir a la aniquilación de los poderes que chocan entre sí; antes bien, de todo conflicto sale algo nuevo y enteramente determinado, con la particularidad de ser algo que obtiene su determinación justo de la especial índole del choque. La pugna real sólo es así un estadio de un proceso entre otros estadios, y como otros estadios trae consigo consecuencias que pueden ser muy poco semejantes a él mismo, es decir, que no necesitan consistir a su vez en un conflicto.

Si se dice, pues, que no hay contradicción alguna en el orden real, se dice sin duda algo verdadero, pero también algo sin importancia. La contradicción juntamente con su conocida ley de abolición de sí misma (el "principio de contradicción") es una categoría subordinada, sólo concerniente a las esferas secundarias y reducible a una ley más general de las esferas ideales. Pero esto no tiene nada que ver con la aparición de la repugnancia real en la esfera real.

En todo caso hay un sentido inequívoco de la pugna, y además, según parece, en todos los estratos de lo real. Y únicamente con esto se hace agudo el problema de la armonía. Pues el orden real no se fractura en pedazos en ninguna parte. Ha de tener, pues, en

alguna forma libre espacio para la pugna. Y ya que aquí no puede tratarse, como en la esfera ideal, de un indiferente paralelismo —pues el orden real es único y no hay ningún segundo orden que le sea paralelo—, tiene que haber también formas de armonía en que los conflictos se trasmuten o se anulen. Con esto no se ha dicho de ninguna suerte que la pugna tendría que resolverse; la pugna puede también mantenerse e incrementarse; puede también conducir a la aniquilación. Pero no puede reinar sola. Tiene que haber también una armonía que la abarque.

### *b)* La variación de la pugna en los estratos de lo real y las formas de la armonía

Qué grande es la diferencia de las esferas en cuanto a la pareja de categorías de la armonía y la pugna, ya se mostró. La esfera ideal y la lógica excluyen la contradicción. La esfera del conocimiento está llena de inarmonías, que proceden todas de la multiplicidad no domeñada de lo dado; pero el concebir sigue la ley de la lógica, tiene la tendencia a excluir la contradicción. Más aún, hace derechamente de la falta de contradicción una especie de requerimiento mínimo por respecto a la aprehensión de lo real. Y en ello tiene perfectamente razón —tomada la cosa en conjunto, es decir, con excepción de ciertos problemas límites. Pues la pugna real, que también y más, se tiene que aprehender, no tiene el carácter de la contradicción.

De significación efectivamente fundamental sólo es, pues, la situación en la esfera real. Y como ésta se halla diferenciada por estratos, se trata de pasar revista, al menos en sus grandes rasgos, a las diversas formas y variedades de la pugna real, así como de la armonía que siempre de nuevo les corresponden.

Puede encontrarse ya la pugna en los simples fenómenos de resistencia de lo material, en la impenetrabilidad, en la presión y la contrapresión, en el choque y el contragolpe. La pugna es aquí muy poco visible, y no la sentimos como conflicto, pues el chocar entre sí se resuelve aquí en seguida y en todas partes en una relación claramente ordenada o bien en la inequívoca prosecución del proceso.

Mucho más tangible es ya en la relación entre fuerzas de dirección opuesta, como ocurre en el equilibrio de una palanca, en la parábola de un proyectil, en la estirada elipse de la trayectoria de un cometa o en el equilibrio de la irradiación de una capa de gas luminoso (como la de la atmósfera solar). Los equilibrios diná-

micos de toda especie son ya formas de compensación de pugnas reales. Son, pues, formas de armonía entre momentos en pugna. La gran constancia de tales formas de equilibrio nos engaña fácilmente haciéndonos pasar por alto la presencia de la pugna; pero hay también límites del equilibrio dinámico, y si se mira más exactamente, se encuentra que todo equilibrio tiene un cierto ingrediente de labilidad, es decir, que se deshace a partir de determinado grado de alteración en la relación de las fuerzas. El deshacerse es el salir a la luz del día la pugna. Lo que llamamos en física quedar en libertad la energía antes latente no es nada más que la irrupción de la pugna dinámica a través de la forma de compensación que se ha vuelto lábil.

Esta especie de la pugna recorre todas las formas del orden dinámico. Pero en lo orgánico surge otra especie. Exteriormente es ya visible así en el fenómeno de la muerte. Cuando la muerte del ser vivo no es una destrucción violenta por poderes exteriores, consiste en el fracaso de la compensación entre el proceso constructivo y el destructivo (asimilación y desasimilación). Estos dos procesos se mantienen en equilibrio mientras vive el individuo, y el equilibrio se regula por su propia acción dentro de ciertos límites. Pero no se regula sin límites; él mismo tiene un ingrediente de labilidad, y en esto resulta visible la pugna interna en el juego de contrarios de los procesos.

Lo mismo se repite en la vida de la especie como proceso vital colectivo que sigue corriendo por encima de la muerte del individuo. Los procesos parciales que están en pugna son aquí la mortalidad y la reproducción de los individuos. También ellos están, mientras vive la especie, en una relación de equilibrio; pero también este esquilibrio es lábil, pues filogenéticamente hay tanto muerte de las especies como formación de ellas.

Más arriba todavía es la pugna un fenómeno bien conocido. La vida psíquica del hombre está llena de conflictos, también de aquellos que se hallan muy por debajo de la plena consciencia, pero se hacen sentir en las múltiples gradaciones del dolor, del desplacer, de la incomodidad. Tampoco aquí se compensa todo, por mucho que para todas las formas de la pugna psíquica haya las correspondientes formas de equilibrio psíquico. Pues mucho más todavía que en el reino de la autorregulación orgánica son aquí lábiles las formas de compensación.

Pero su máxima expansión la cobra la pugna a la altura del ser espiritual. Pues la vida espiritual tiene pretensiones que por su misma índole provocan conflictos. El antagonismo de los intereses

y pasiones personales nunca queda refrenado sino a medias por la organización jurídica y política de la vida colectiva; el conflicto entre las pretensiones del individuo y las de la comunidad pide permanentemente una nueva solución; nunca se apacigua, pero justo por ello impulsa a los hombres a hacer intentos siempre nuevos de síntesis "más justas". El mismo conflicto, sólo que en mayor estilo, se desarrolla en la convivencia de los pueblos y en el choque entre sus ambiciones de poder. El proceso de la historia es el escenario en que se desarrolla esta lucha nunca interrumpida. Y la historia enseña qué asombrosamente lábiles son justo en este campo los intentos de compensación (pactos y tratados) frente a la radical impetuosidad de los poderes en pugna.

No idéntico a estas formas de la pugna es el conflicto moral. Descansa en la interferencia de dos predeterminaciones heterogéneas en la determinación de la actividad humana. Kant las distinguió como la de la inclinación y la del deber, respondiendo al íntimo antagonismo del hombre como "sér natural" y "sér racional". Más exacto sería entender la primera como predeterminación real (cierto que no meramente como causal) y la segunda como predeterminación ideal, es decir, como deber ser o como el requerimiento que emana de los valores. La voluntad humana es entonces muy propiamente el terreno en que se ventila este conflicto. Pero las decisiones que toma la voluntad están muy lejos de ser una compensación. Tienen más el carácter del decreto que el de una solución del conflicto. Éste subsiste, pues, saltando por encima de la decisión y sigue haciéndose sentir en la vida.

Hay aún otras formas del choque y pugna entre predeterminaciones heterogéneas. Ya antes nos enfrentamos a una; la que hay en el ser a la vez leyes psíquicas de los actos y leyes lógicas de los contenidos del pensar. De ellas es característico el no haber, en absoluto, aquí una verdadera compensación. No hay más que una sola especie de armonía que pueda instaurarse aquí: la que hay en el dominio absoluto de las leyes lógicas. Pero como el pensar efectivo sigue siendo siempre ejecución de actos y descansa en un complicado tejido de actos sustentantes, nunca puede instaurarse justo esta única armonía posible sino en un ámbito restringido —o nunca sino dentro de un dominio parcial.

### *c)* Sobre la metafísica de la pugna. Los límites de la armonía

Como más cercanas al hombre y afectándole directamente, desde siempre se conocieron, y era natural, las formas superiores de la

pugna y se supo muy bien de lo limitado de toda compensación; comprensible es, pues, que pudieran surgir las más osadas teorías para resolver el problema de semejante conflicto. Los intentos de teodicea mentados al comienzo no son lo único que cuenta aquí. Hay soluciones más profundas y encima ya muy antiguas.

Quizá la más importante es la de Heráclito. Según él es la lucha misma el principio generador y ordenador ("padre y rey") de todo ente; es decir, es lo contrario de lo que suele entenderse por ella, no destrucción, sino construcción, no confusión, sino orden. Aquí no es la armonía un segundo principio al lado de la pugna, sino idéntica a ésta; se halla sin duda misteriosamente "escondida" detrás de la pugna, de presencia prominente, pero en el fondo es una sola cosa con ella.

Este genial intento de solución sólo padece de un defecto: que de tal manera ya no subsiste justa diferencia alguna entre conflictos resueltos y conflictos no resueltos. Más aún, según él no puede haber propiamente conflictos no resueltos, pues que toda pugna es de suyo una solución. Esto pudiera a lo sumo convenir a las formas inferiores de la pugna (a las mecánico-dinámicas), pero no a las superiores, en las que sucumben las formaciones que no llegan a la compensación.

Pues lo característico es que desde lo orgánico hacia arriba se hace cada vez más claramente manifiesto que de ninguna suerte se resuelve toda pugna, que son inabarcables las muchas cosas que resultan desgarradas y destruidas por un íntimo conflicto. Pero esto significa categorialmente que la armonía es algo distinto de la pugna, que ambas se hallan dondequiera en el mundo en oposición y rechazándose mutuamente. En forma enteramente ingenua, pero fundamental, formuló Empédocles tal estado de cosas, declarando "el odio y el amor" (νεῖκος y φιλότης) los poderes motores del mundo. Aquí está vista y reconocida la oposición de las dos categorías, y además está concebida como una lucha. Formulado libremente: entre la guerra y la paz hay aún guerra, entre la pugna y la armonía hay aún una pugna de orden superior; en este encuentro de ambas vence ya la pugna, ya la armonía, y esta alternación es el curso del mundo.

En un aspecto se dificultaron los antiguos la comprensión del problema: veían la raíz de la pugna en las oposiciones del ser. Con lo que hicieron en rigor de la pugna real una pugna de los principios. Lo cual no responde a la situación en la relación entre las categorías opuestas: la oposición no es la pugna; es exactamente otro tanto la más estrecha coherencia (*cf.* cap. 25). La línea metafísica entera de las teorías que buscaron una superación de la pugna en

la unidad de los opuestos del ser —es la línea que desembocó en el Cusano en la *coincidentia oppositorum*— pasa por ende de largo junto al problema ontológico de la pugna y la armonía.

Tampoco Hegel, adverso a una solución tan simple, separó pulcramente la oposición y la pugna. Encima tomó la pugna por "contradicción", dando con ello al problema real la apariencia de un problema lógico. Por eso distan mucho de ser genuinas pugnas reales todas las antítesis que desarrolla. Pero Hegel tiene con todo el mérito de haber descubierto muchas formas genuinas de la pugna en los grados superiores del ser. Y quizá más importante aún es que no resolvió esas pugnas en las "síntesis" de su dialéctica, sino que las acogió en ellas sin deshacerlas. De esta manera se le logró en su metafísica, a pesar de todo el idealismo de la razón, una inclusión de las pugnas reales en las formas sobrepujantes de la armonía que hace justicia a los fenómenos ontológicos.

Pero justamente este lado de su instructiva dialéctica se habría beneficiado poco hasta hoy. Sobre una base idealista no cabía beneficiarlo. Para esto son menester bases ontológicas y la aclaración ontológica de la relación entre la oposición y la pugna. Esta aclaración se llevaría a cabo por medio de la estructura dimensional de la relación de oposición. Y únicamente así resulta posible hacer honor al sentido del papel absolutamente positivo que incumbe a la pugna en la fábrica del mundo real.

La serie ascendente de las formas de la pugna en la estratificación del ente ha enseñado que la pugna crece considerablemente hacia arriba —tanto en multiplicidad cuanto en profundidad de la tensión y del conflicto—, pero también que a la magnitud creciente de la pugna corresponden formas superiores de la armonía. Sólo que estas últimas ni son idénticas a la pugna (a la manera heraclitiana), ni están plenamente a la altura de ésta. No puede fundarse sobre ellas teodicea alguna, no resolviéndose todo conflicto en armonía. Y, según parece, justamente en los estratos superiores del ser, en el reino del hombre, del *ethos*, del pensamiento y de la historia, aumenta el sobrante de pugna indomeñada. Pues a la simple pugna de fuerzas homogéneas se añade aquí la pugna más profunda de formas de predeterminación heterogéneas, cuya compensación no es cosa dada, sino confiada al hombre.

### *d)* El problema de las antinomías

Entre las formas enumeradas de la pugna faltó aún aquella que ha desempeñado el mayor papel en la metafísica, la de las antinomías.

Se la omitió allí con premeditación, por no ser una pugna real de ciertas fuerzas o predeterminaciones, sino una pugna de las categorías o principios en sentido estricto. Tampoco cabe adjudicarla a un determinado estrato del ser, aunque las antinomías kantianas sean de índole "cosmológica", o sean válidas en primera línea del estrato ínfimo.

De las antinomías se habló ya anteriormente, al rechazar el "postulado de la armonía" categorial (*cf.* cap. 17, en particular *b* y *c*). Allí faltó aún la obligada distinción entre contradicción y pugna, así como la requerida separación respecto del fenómeno de la oposición. Con todo, pudieron ya aquellas consideraciones mostrar inequívocamente que antinomías genuinas son sólo aquellas que no se dejan resolver y tocante a las cuales ya el emprender la resolución significa errar el problema. La razón de esta idea fue una razón muy sencilla: la resolución de una pugna por el conocimiento de la verdadera situación no es nada más que la prueba de que la pugna era aparente, o de que sólo existía en la inexacta manera de tomar las cosas, o sólo *in mente*. La solución es entonces de hecho la anulación de la antinomía.

Esta conclusión es sin duda gratamente inequívoca, pero no aporta ninguna clase de decisión de la cuestión de si las grandes antinomías del mundo, en torno a las cuales tanto se ha discutido, son genuinas antinomías reales o no. Pues las soluciones propuestas son cuestionables. Esto es válido también de las soluciones kantianas. A sus dos primeras antinomías no supo encontrarles Kant sino una solución negativa: tesis y antítesis serían ambas nulas. Ésta no es en verdad una solución, sino tan sólo la declaración de la inexistencia de la antinomía. Pero ¿cómo puede declararse inexistente el problema del origen del mundo, ni tampoco el de las mínimas partes? Naturalmente, pueden rechazarse problemas por tenerlos por seudoproblemas. Pero por una solución únicamente puede pasar el rechazarlos cuando se puede indicar la razón de que sean seudoproblemas. Y en este punto no sería suficiente la argumentación de Kant.

Sus tercera y cuarta antinomías las resolvió, en cambio, Kant con el esquema metafísico de su idealismo trascendental: la "primera causa" y el "ser absolutamente necesario" no son posibles como fenómenos, pero como cosas en sí son perfectamente posibles. Esta conclusión es especulativa, surgiendo y sucumbiendo con su supuesto, es decir, con la posición metafísica.

No pueden considerarse, pues, las antinomías kantianas como fundamentalmente resueltas. En la manera de tratar Kant la antinomía causal puede encontrarse ciertamente una profunda base para

la resolución del problema de la libertad, aunque todavía es menester más de una aclaración, así como desprender del esquema trascendental la idea nuclear. Pero como antinomía cosmológica de la "primera causa" sigue sin resolver.

Con ello aumenta la probabilidad de que pudiera tratarse aquí de antinomías genuinas, es decir, insolubles; dicho categorialmente, de una forma fundamental de la pugna real en el todo del mundo —junto a las formas especiales de la pugna, que cambian con la peculiar índole del estrato del ser. Pero ni siquiera esto queda de ninguna suerte decidido con la sola insolubilidad.

Una vez que se ha revelado insoluble una antinomía, quedan todavía, en efecto, dos posibilidades: puede la pugna estribar en las leyes del conocimiento, siendo entonces, según las palabras de Kant, una "pugna de la razón consigo misma"; pero también puede estribar en el ser, y entonces tiene el conflicto su base en la estructura misma del mundo real. En el primer caso es la constitución del mundo armónica, y tan sólo no alcanzan las categorías del conocimiento a apresar su armonía. Pero en el segundo caso es el mundo desarmónico, y el conocimiento, que está sometido al principio de contradicción, se niega a concebir lo pugnante, por tomar para él la forma de la "contradicción".

Kant se decide por el primer caso; o más bien no tomó el segundo de veras seriamente en consideración, pues para ello era todavía demasiado fuerte en él el prejuicio armonístico del siglo XVII. Sin embargo, considerado justo críticamente, tiene este segundo caso muchas cosas en favor suyo. Pues la idea de que el aparato categorial de nuestro conocimiento sólo parcialmente coincide con los principios del ente, es justo una idea crítica. Muy bien pudiera haber, pues, formas del ser que no fuesen, fundamentalmente, apresables para el conocimiento; y no se ve por qué no pertenecería a ellas la forma de la pugna real, sobre todo siendo palmario que el entendimiento entiende por anticipado erróneamente la pugna como "contradicción".

Este segundo caso recuerda la idea cartesiana del *deus malignus*: la razón humana está organizada de tal forma, que no puede dejar de andar buscando justo aquello que realmente no existe y de lo que tampoco ha menester alguno el mundo real. Entonces no hay fracaso capaz de apartarla de su vano afán; no hay nada capaz de adoctrinarla, estando condenada eternamente a buscar lo que no existe. Pues no puede escapar a la camisa de fuerza del principio de contradicción, aunque intuya que este principio no concierne a la pugna real.

Pero fundándose en consideraciones ontológicas puede la razón escapar muy bien a la camisa de fuerza de la lógica. Ontológicamente, en efecto, hay dos razones que hablan en favor del segundo caso. Una está en el hecho de haber en la estratificación del mundo real una múltiple pugna real, pero en particular a la altura del ser psíquico y espiritual, donde constituye los graves conflictos de la vida humana y contribuye muy esencialmente a determinar las tareas morales del hombre. Si se pretendiera declarar pura apariencia el conflicto de dos predeterminaciones en el ser humano —y aunque fuese una pura apariencia trascendental—, se anularía al hombre mismo como ser moralmente responsable. Encima habría que señalar ontológicamente la razón de ser de la pura apariencia; lo que es una faena que se ha emprendido con frecuencia, pero que ya a los primeros pasos ha errado siempre el problema.

Mas la segunda razón está en la estructura misma de las antinomías. No es verdad, como trató de probar Hegel, que las cuatro antinomías kantianas pendan simplemente del momento categorial de la infinitud y en el fondo se reduzcan a una sola antinomía. Penden, antes bien, del carácter dimensional y serial de la espacialidad, de la temporalidad y de la estructura predeterminativa del mundo. No es el que las series sean infinitas, sino el que pidan un "primer miembro", lo que provoca la pugna; ahora bien, por lo que hace al primer miembro, es indiferente que esté a una distancia finita o en una lejanía infinita. O dicho de otra manera, el "primer inicio" de una serie finita es tan pugnante como el de una infinita.

Efectivamente pungente es el problema del primer miembro tan sólo en las series predeterminativas. No está restringido a la "primera causa", pues hay también otras formas del nexo real, e incluso en el ser ideal desempeñan los primeros miembros de las cadenas de dependencia fundamentalmente el mismo papel. El verdadero tipo fundamental de estas antinomías lo tenemos en la constitución modal de la predeterminación, es decir, en la esencia de la necesidad como "modo relacional". Pues necesidad de algo sólo la hay "en razón" de algo distinto; y como el primer miembro de la cadena no puede ser necesario *"en razón" de otro, sino que resulta* contingente, pende perennemente la contingencia sobre el conjunto de la cadena misma de la necesidad. Este estado de cosas lo ha expuesto en referencia a todas las esferas el análisis modal.[1]

Así vistas las cosas, es la cuarta antinomía de Kant la verdade-

[1] *Cf. Posibilidad y Efectividad,* caps. 10 y 27.

ramente fundamental. Cierto que Kant no vio la gran paradoja de que el tan discutido "sér absolutamente necesario" es todo lo contrario, un sér absolutamente contingente.[2] Pero esta paradoja es la consecuencia rigurosa de la antinomía cuando se desarrolla ésta sin prevenciones en su propio terreno, el de la modalidad del ser. Y como semejante desarrollo trae consigo el tener que prescindir en él de los modos del *conocimiento*, para introducir en contraste con ellos la modalidad del ser, que es de una índole del todo distinta, no puede entenderse la antinomía a que conduce el desarrollo como una antinomía de la razón. La antinomía tiene que ser, pues, una antinomía del ente en cuanto tal. Y esto significa que es una pugna real en las bases categoriales del ente, y el resolverla no sólo es imposible, sino ya en aquello a que tiende un errar el problema.

---

## CAPÍTULO 33

## EL ELEMENTO Y EL COMPLEXO

### *a)* LAS FORMACIONES, LAS TOTALIDADES Y LOS COMPLEXOS

La variación de la continuidad y la discreción ha mostrado cómo en los estratos superiores de lo real aumenta la articulación en miembros hasta que finalmente gana la preponderancia. Esta preponderancia depende de la aparición de "formaciones" relativamente cerradas que sin duda están insertas en los procesos que lo recorren todo, pero que sin embargo son de una cierta autarquía frente a ellos, cuyo curso determinan a su vez parcialmente.

Hasta donde estas formaciones no son fugaces constelaciones del momento, tienen una consistencia interior que les da constancia, aunque sea limitada. La consistencia está siempre conformada relacional o predeterminativamente de alguna suerte. Las partes de la formación no están sólo ligadas unas a otras, sino también complexas en una totalidad. Y los límites de un todo semejante respecto del mundo circundante constituyen la forma y determinación exterior de la formación respecto de lo limítrofe, lo mismo si es espacial que si es temporal o articulada dimensionalmente como quiera que sea.

Pudiera pensarse que en las "formaciones" discretas sólo se trata de este carácter de totalidad. La oposición categorial ante la que

[2] *Ibidem*, cap. 10 *b*.

se estaría, sería entonces simplemente la de la parte y el todo. No es así. En la totalidad prepondera demasiado el carácter cuantitativo, la suma, el estar completas o figurar todas las partes; la vinculación interior, el estar las partes determinadas por el todo, no es característica de ella. Pero en cambio son ambas cosas características de las formaciones del mundo real y parcialmente también de las formaciones de las demás esferas. El estar completas las partes es, por el contrario, secundario en ellas. La vinculación no necesita desaparecer en cuanto se desprenda una parte. Pero en cambio desaparece con esto la totalidad.

Esta otra relación categorial es la que expresa la oposición del elemento y el complexo. También pudiera decirse: el miembro y el complexo. Pues aquí son de hecho las partes más que partes. Están esencialmente determinadas por la posición que ocupan en la formación total; si se las desprende de ésta, dejan de ser lo que eran. Pues lo que tienen de particular es la función en el complexo. Éste, por su lado, puede en ciertas circunstancias sustituir muy bien la función de uno de sus elementos por la de otro; más aún, hay complexos que están por anticipado dispuestos para tal sustitución (piénsese en los fenómenos de regeneración de los organismos). En general tiene el complexo una cierta autarquía frente a los miembros, mientras que el todo no tiene ninguna frente a las partes. La dependencia es, pues, en el complexo más bien la inversa que en la totalidad. Aquí depende el todo de las partes, allí dependen los elementos del complexo. Cierto que esto último está inexactamente expresado: siempre hay también una dependencia del complexo respecto de los elementos, y ni siquiera en las más altas formas del complexo pueden desprenderse de él a capricho elementos sin conmover su estabilidad. Pero dentro de ciertos límites puede formularse la diferencia perfectamente así: si se arranca una parte del todo, queda menoscabada la totalidad, pero no la parte; si se arranca un miembro del complexo, deja el miembro de ser lo que era, pero el complexo puede subsistir.

La consecuencia es clara: en el complexo no son tan decisivos los elementos como su relación mutua y con el complexo. Un complexo es un tipo de unidad relacional, y lo que quizá es más, un tipo de unidad predeterminativa. No es tanto el sistema de los elementos cuanto el sistema de las referencias de éstos y de su dependencia mutua; es, pues, siempre un sistema de relaciones y de predeterminación. En la esfera real, en que el devenir temporal es la forma general del ser, son por ende todos los complexos naturales a la vez sistemas de procesos, y también —pues los procesos no trascu-

rren sin que haya fuerzas detrás de ellos— sistemas de impulsos dinámicos. Y los elementos son en tales "complexos dinámicos" los componentes de índole de fuerza y de procesos tanto como los sillares materiales.

Los elementos en este amplio sentido no tienen ninguna prioridad fundamental sobre el complexo. Pueden preexistir, como los átomos a las moléculas de la combinación química, pero también pueden deber su determinación ("ser así", estructura) únicamente al complexo, como los órganos la deben a su posición y función en el organismo. Y según la medida en que son autárquicos o están condicionados por el complexo, es éste de una u otra índole. Sus formas inferiores son las del conjunto flojo que sin duda presenta un cierto tipo de unidad, pero que al descomponerse da fácilmente por resultado otra vez agrupaciones semejantes de los elementos con un tipo de unidad también semejante; en los sistemas mecánicos tenemos varias clases de ejemplos de ellas, pero también en las fluidas agrupaciones de los individuos humanos en la medida en que son meras asociaciones de intereses o fines. Las formas superiores del complexo presentan una clara subordinación de los elementos al conjunto; en ellas surgen y sucumben los elementos con el complexo, pereciendo con la disolución de éste o descendiendo de la altura del ser a la que estaban. No sólo el organismo es de esta especie; también la comunidad nacional y política se conduce así relativamente a los individuos, e igual a ella las formas históricamente supraindividuales de la vida del espíritu, en tanto también ellas son formas de vinculación predeterminantes y persistentes con cierta unidad.

Los elementos no deben, pues, imaginarse por analogía con partículas materiales. Tampoco necesitan ser simples. Pueden ser a su vez complexos enteros —como ya enseñan los ejemplos aducidos—, así como toda especie de complexo puede ser a su vez elemento de ulteriores complexos. Nos las habemos, pues, con una oposición meramente relativa, semejante a la de la materia y la forma, y el sobrepujamiento de los complexos forma como allí un orden gradual. Pero aquí ya no se trata de la sobreconformación como tal, sino de la constitución interior de las formaciones conformadas en tanto presenta de nuevo por todas partes leyes propias y propia predeterminación.

Por lo demás no es la serie ascendente de los complexos en la constitución total del mundo real en absoluto una serie continua. Está sujeta a los mismos cortes que también se hacen sentir en las restantes formas de la superposición óntica; la autarquía de los es-

tratos del ser no resulta quebrantada por ella. En conjunto puede muy bien decirse que los complexos de los estratos inferiores son también los más simples. Pero la simplicidad sola aún no da la garantía de que un complexo tenga que ser elemento de otro superior. Como tampoco su complejidad da garantía de que tenga por elementos los complexos más simples e inferiores en el orden del ser. Del complexo de un "espíritu objetivo" viviente en la historia, por ejemplo, no son elementos los individuos humanos, que lo son, en cambio, de la fábrica de la colectividad.[1]

### *b*) Vinculación interior y movilidad de los complexos. El papel de la pugna y de la labilidad

Cuál ha de ser el curso de la variación de la relación entre el elemento y el ensamblaje, es ya visible en cierta medida después de las aclaraciones anteriores. Se asemeja a la de la unidad y la multiplicidad, parcialmente también a la de la forma y la materia. Pues de hecho es todo complexo una unidad de múltiples elementos y a la vez lo que les da forma. Lo nuevo es sólo que ni la unidad, ni la forma son lo esencial, sino la vinculación relacional interior y la relativa autarquía.

Esta última no debe entenderse, a su vez, de ninguna suerte como aislamiento o ser para sí —pues que en la esencia del complexo entra el poder ser él mismo a su vez elemento—, sino sólo en el sentido de una preponderancia de la ligazón interior. Por lo mismo tampoco es lo esencial el estar cerrado hacia fuera —lo que más bien presenta múltiples grados—, sino el estar cerrado hacia dentro. Un complexo abierto hacia fuera puede estar en su interior tan rigurosamente ligado como uno cerrado, uno cerrado puede carecer de ligazón y ser quebradizo. Un sistema rígido puede ser débil, uno fluidamente móvil capaz de resistencia.

Si se considera, además, que en el orden real pende la discreción esencialmente de la aparición de los complexos, puede sacarse la enseñanza de que en ella no se trata de unos límites propiamente tales, sino de la articulación del ente en miembros con arreglo a centros relacionales y predeterminativos de ligazón. ¿Dónde están los límites de un sistema gravitatorio en el espacio cósmico, dónde los límites del poder de una autoridad política central en la vida de los pueblos? Existen sólo en relación a los límites igualmente evanescentes de sistemas coordinados y vecinos. En la articulación es-

[1] Sobre este ejemplo *cf. Das Problem des geistigen Seins*, 2ª ed., Berlín, 1949, cap. 17 *c*.

triba la verdadera discreción de las formaciones del ser. Tan sólo la forma de ser de la cosa material, que es una forma de la intuición ingenua que trasportamos tan fácil como irreflexivamente a otros casos, nos finge el predominio de los límites exteriores rigurosamente trazados; y la categoría antigua del "límite" (πέρας) hizo que se naturalizara este error en la ontología. Pero justamente la intuición ingenua se orienta por formaciones secundarias, por fragmentos y partes de los complexos naturales.

Habremos, pues, de distinguir: por un lado, el complexo rígido y el móvil; por otro lado, el rigurosamente ligado en su interior y el complexo laxamente: ambos, naturalmente, en múltiple gradación, pero de ninguna suerte en dependencia mutua. Los complexos móviles son aquellos en los que cambian los elementos, mientras que ellos mismos se conservan; pero están rigurosamente ligados cuando el complexo mismo compensa la pérdida de los elementos con la correspondiente sustitución. Esto mismo es válido de la conducta frente a cualquier otra especie de perturbación.

Pero aquí es importante todavía otra cosa. No se trata solamente de la perturbación exterior. También se trata de los fenómenos de descomposición interior y de los límites de la estabilidad. Y aquí está el punto en que resulta decisiva para la existencia de los complexos la relación entre la armonía y la pugna. La forma general de ser del mundo real es el devenir, no habiendo en el mundo real complexos absolutamente estáticos. Pero con la movilidad está indisolublemente enlazado el juego de las fuerzas motrices. Siempre se trata también, pues, de complexos de procesos o de componentes de procesos, así como de los poderes impulsores. De esta índole es el complexo dinámico de todos los grados y formas, pero no menos también el complexo orgánico, cuya forma especial de ser es el proceso vital. Y yendo más arriba, todo lo que en la vida psíquica, en la conciencia, en el *ethos* del hombre, en la colectividad y en su historia tiene el carácter de una formación dotada de unidad, descansa ya en el juego recíproco de múltiples tendencias, siempre de direcciones parcialmente opuestas. Pero la compensación está muy lejos de ser siempre perfecta (*cf.* cap. 32 *b*).

Toda pugna que estriba en los elementos de un complexo tiene la tendencia a hacer saltar éste. Si a pesar de ello se conserva tal complexo, descansa ello en un dominar la pugna, en una más poderosa función de armonía con la que se sienta la compensación o el equilibrio. De tales equilibrios conocemos un gran número, pues los encontramos de hecho en todas las formas y grados de los complexos reales. Pero en ninguna parte es absoluta su estabilidad. Ninguno de

ellos logra mantenerse sino dentro de ciertos límites. Si uno de los componentes en pugna traspasa un determinado límite, se vuelve lábil el equilibrio y se disuelve el complexo.

Pero el modo y manera como un complexo *móvil* se mantiene en equilibrio dentro de los límites de su estabilidad es muy diverso según los estratos del ser y los grados de estos estratos. Esta diversidad constituye las diferencias con mucho más importantes en la gradación de los complexos. Pues concierne muy propiamente a su íntima esencia, a la fuerza ligadora que conserva el tipo de la formación en medio del flujo de las alteraciones. Por ella habrá de preguntarse, pues, en primera línea al tratar de la variación categorial del complexo.

### *c)* Los complexos dinámicos y la fábrica del cosmos

Al buscar con la vista formas genuinas y primarias del complexo en la naturaleza inanimada, no hay que atenerse a las cosas de la esfera habitual de la vida. La mayoría de las llamadas cosas que nos rodean no carecen sin duda de cierto carácter de complexo, pero éste es secundario, conformado por el hombre y encajado en el carril de un uso determinado. Con razón se las toma en la vida tan sólo como momentos subordinados dentro del complexo de la vida misma, sea de la privada o de la colectiva; pues no ocurren fuera de ella, y cuando duran más que ella, no son fuera de ella lo que dentro de ella. Pero el complexo de la vida humana es de una especie mucho más alta y no tiene en ellas sus factores determinantes.

Por otra parte, lo que como formas efectivamente naturales entra en juego en nuestra vida —una piedra de figura irregular, un grano de arena, un charco, una montaña— no son complexos independientes, sino fragmentos y partes de formaciones mucho mayores de las que proceden o en las que siguen existiendo como momentos subordinados. Cuando nos enfrentamos a formaciones que tienen efectivamente una cierta autarquía de conformación, como es el caso en una gota de agua, una burbuja de vapor, un cristal de hielo, en la vida no nos fijamos en ellas; toda la atención está pendiente de los fenómenos totales, mucho menos cerrados.

Únicamente la ciencia abrió tarde y con rodeos los ojos para los complexos dinámicos primarios. Residen muy fuera del ámbito de lo inmediatamente dado. Su magnitud espacial rebasa extensamente la estrechez de la esfera de nuestra vida —con excepción de unos pocos, como los cristales— y así en grande como en pequeño. En forma de sospecha es cosa sabida, ciertamente, desde los tiempos

antiguos; la idea del átomo no es mucho más joven que la del sistema cósmico. Pero la penetración efectiva en las relaciones dinámicas en que descansan estos complexos primarios vino únicamente más tarde.

El átomo tal como lo concibe la física actual y el sistema solar tienen de común ser complexos dinámicos autárquicos de alta estabilidad del equilibrio. En ellos se ha hecho un acorde de fuerzas pugnantes que mantienen en el fiel la balanza de los procesos interiores de movimiento. Ambos tienen también una cierta autorregulación que contrarresta la perturbación. Pero en ambos tiene la instancia reguladora, y con ella la estabilidad dinámica del complexo, límites más allá de los cuales se rompe el equilibrio. Con todo, es la estabilidad extraordinariamente alta en relación a las fuerzas que influyen desde fuera, y por esto es la duración de estas formaciones imponentemente larga para las unidades de medida humanas. Son quizá los tipos de complexo más perfectos que conocemos.

A ambos se agregan en el orden gradual de la magnitud otras especies del complexo dinámico, pero de ninguna suerte en número ilimitado. Por debajo del átomo se ha hecho reconocible justo en estos últimos tiempos uno del que ciertamente sabemos sólo poco: de los iones y electrones (neutrones, protones, etc.); los conocemos sólo por sus fuerzas exteriores, así que en el fondo no podemos juzgar si son verdaderos complexos o últimos elementos, efectivamente simples. Por encima del átomo tampoco conocemos en esta serie sino un tipo de complexo, la molécula, cuyas formas especiales y grados de complejidad (así como de estabilidad) son por cierto de gran variedad. El equilibrio vuelve a ser aquí de una índole enteramente distinta; y a esto responde la autarquía de la ligazón interior en que las fuerzas exteriores del átomo se vuelven fuerzas interiores de la molécula, así como la novedad y multiplicidad de propiedades químicas de la combinación, que no son iguales a las de los átomos combinados.

Esta gradación ya no se prolonga. Hay entre los agregados ciertas formas con predeterminación interior (como los cristales), pero no ocupan ninguna posición dominante en su plano de complejidad. Por el orden de magnitud se agregarían a la molécula más bien los tipos inferiores del complexo orgánico, pero éstos son de una índole enteramente distinta y pertenecen a un estrato superior del ser.

Mas por encima del hueco que hay en los órdenes de magnitud de las formaciones cósmicas se inicia una nueva gradación del complexo dinámico. El sistema solar es sólo el complexo de esta especie más conocido y de dinámica más trasparente. Pero por debajo de él debe

considerarse como un complexo dinámico cada uno de sus miembros, cada cuerpo central y cada planeta de semejante sistema; en cada uno de ellos tenemos un equilibrio gravitatorio (exteriormente manifiesto, por ejemplo, en el elipsoide terrestre), e igualmente un equilibrio térmico, así como en los cuerpos celestes de elevada temperatura (en las estrellas fijas luminosas) también un equilibrio de la irradiación. Y también estos equilibrios tienen límites de estabilidad (en la pérdida de masa por la irradiación y en el agotamiento de la energía).

Por encima del sistema planetario hay aún un variado orden de magnitud de la vinculación gravitatoria: en las acumulaciones de estrellas, en los grandes sistemas espirales y quizá aún en sistemas enteros de tales sistemas. En la dinámica de su fábrica hay ciertamente aún hoy muchos puntos no aclarados. Pero de que se trata en general de complexos dinámicos con antagonismo interior de las fuerzas y equilibrio peculiarmente ajustado, da testimonio la regularidad de ciertas formas repetidas. Así, por ejemplo, es ya exteriormente visible en la constitución de las acumulaciones esféricas de estrellas y de las nebulosas espirales.

La secuencia ordinal de los complexos dinámicos da una cierta imagen de la unidad de la fábrica del mundo cósmico. Este mundo es un complexo escalonado de complexos dinámicos encajados unos en otros y sobreconformadores unos de otros, en que los inferiores por el orden de magnitud son siempre elementos de los superiores. La dinámica del todo tiene una relativa unidad en medio de toda la multiplicidad. Pero extraordinariamente notable resulta el "hueco" que se abre en el medio. Pues entre la molécula química y, digamos, el cuerpo de la Tierra hay una distancia enteramente distinta de la que hay entre este cuerpo y el sistema planetario. No puede pensarse lleno este hueco por los complexos orgánicos, pues éstos tienen una existencia secundaria: únicamente aparecen en condiciones muy *sui generis* —cósmicamente raras—, que por su parte tienen como supuesto el pleno despliegue de los complexos dinámicos. Además no están incluidos como elementos en los grandes sistemas cósmicos, sino que son en éstos algo accidental.

Mas para el hombre tiene de especial este hueco el encontrarse por la medida de su cuerpo y la esfera de su vida justamente en el centro de él. Y como su percepción —y toda su capacidad de intuición inmediata— está ligada a este patrón de medida, está el hombre adscrito por naturaleza en su imagen del mundo a lo ónticamente secundario. Por eso es tan largo el camino que tiene que recorrer para llegar a aprehender la constitución del mundo.

Y por eso aunque haya recorrido en la ciencia una parte considerable de este camino, le resulta lejana en la vida la imagen lograda.

*d)* EL COMPLEXO ORGÁNICO Y LOS TIPOS SUPERIORES DE SISTEMAS

Si se entienden las partes integrantes inorgánicas como "elementos" del organismo, es éste radicalmente distinto del complexo dinámico por el fluido cambio de los elementos. El complexo orgánico es, pues, un complexo de índole de proceso en una medida enteramente distinta de aquella en que lo son los más fluidos complexos dinámicos; y esto responde a su forma de ser, que llamamos vida. Pues la vitalidad en cuanto tal es sin duda algo hondamente enigmático, pero que tiene forma de proceso, que es un trascurso con interior periodicidad, comienzo y final, está patente a la luz del día. El organismo es, pues, un complexo de procesos dentro del complexo de las formas, y ello de tal suerte que en él se conservan los miembros del sistema de formas (los órganos) mientras cambian incesantemente los elementos materiales de que están construidos estos miembros. Este metabolismo es, mientras se mantiene espontáneamente, la *forma fundamental del proceso de la vida.*

Pero él mismo consiste en la pugna de dos procesos, un proceso constructor y otro destructor, que trabajan el uno contra el otro, pero que a la vez se interfieren como funciones complementarias. El equilibrio entre ambos constituye el complexo de los procesos que comprende hasta las funciones especiales de los distintos órganos. En su diferenciación no es este complexo simple ni siquiera en las formas ínfimas de lo orgánico, los seres vivos unicelulares; en los pluricelulares cobra una extraordinaria complejidad. Pero en su conservación depende la vida del organismo justo de este equilibrio altamente complejo de los procesos parciales tan múltiplemente interferentes; es por lo que está ligado a la regulación espontánea del equilibrio. La falla de la regulación es el límite interior de estabilidad del complexo de los procesos, la muerte natural del individuo.

También el complexo orgánico se presenta escalonado. Las unidades menores de lo viviente se acercan en el orden de la magnitud a las moléculas superiores; el organismo unicelular alcanza ya una considerable diferenciación, pero el pluricelular es la ulterior sobreconformación de las células en la que éstas, respondiendo a las funciones parciales que les tocan, resultan tanto más múltiplemente trasformadas. Pero más importante es que en el reino entero de lo

viviente impera todavía otra forma de escalonamiento de los complexos, a saber, en la inclusión del individuo en la "vida de la especie". Los individuos viven sin duda unos junto a otros con amplia independencia, pero forman sin embargo la unidad de una especie; y ésta, en tanto sigue viviendo en representantes siempre nuevos, tiene también la forma de un complexo aunque de una índole muy distinta.

Este complexo superior no tiene forma visible, ni es un sistema de formas, pero sí de procesos. Descansa en el mismo antagonismo de un proceso destructor y otro constructor, así como en el mismo cambio fluido de los elementos que la vida del individuo; sólo que los elementos son aquí los mismos individuos vivientes, mientras que los procesos consisten en la eliminación de los individuos por la muerte y su aparición por el nacimiento (generación, reproducción). La mortalidad y la reproducción se conducen en la vida colectiva de la especie exactamente como la asimilación y la desasimilación en la vida del individuo: la una reemplaza lo que la otra hace sucumbir, y mientras la reproducción equilibra a la mortalidad, sigue viviendo la especie. En estabilidad es el sistema de estos procesos de la vida de la especie muy superior al análogo en el individuo. Pero su unidad sólo encuentra expresión como conexión interior en la secuencia temporal de las generaciones; en la simultaneidad no presenta la convivencia de los congéneres la imagen de una unidad cerrada.

La categoría del complexo tiene patentemente en el reino de la naturaleza una cierta preponderancia sobre otra categorías. Las formaciones más importantes tienen aquí el tipo del complexo. Pero distinto resulta en los estratos superiores del ser. La vida psíquica del hombre, la conciencia, la persona moral se caracterizan más que por el complexo por su unidad, forma, predeterminación, su interioridad y su relación con el mundo circundante. El complexo no falta por cierto en su fábrica, pudiéndose hablar con razón del complexo de los actos, del complexo del carácter, de la personalidad activa y de la configuración que imprime a su vida; pero esto no da enteramente en la esencia de la cosa. La fábrica hecha propiamente de elementos o miembros, que es característica del complexo, no es exacta aquí. Y hasta las formas de la pugna y de la armonía que resuelve parcialmente la pugna son más formas de la predeterminación que de los procesos y fuerzas.

Donde más fácilmente pudiera hablarse de un complexo sería, con todo, en la personalidad activa, en la medida en que imprime su esencia a un cierto círculo del ente —en lo que es de su pro-

piedad, en su ámbito de poder y de actividad—, pues aquí crea de hecho una especie de vinculación interior de una esfera de vida, de cuyos elementos hace por su parte aquello que propiamente son. Pero las esferas de vida de distintas personas penetran demasiado unas en otras para poder pasar por verdaderas formaciones; y la vinculación de los miembros con la persona está siempre condicionada por la vinculación de las personas entre sí. Pero esta última es ya un complexo de orden superior, la colectividad.

Por encima del espíritu individual hay de hecho otros genuinos complexos, pero que son de una índole absolutamente distinta de la de los naturales. Dos tipos principales de ellos hay que distinguir: el tipo de la colectividad y el del espíritu objetivo. En la colectividad son las personas los elementos y con ellas la multiplicidad de las tendencias, intereses, ambiciones y dependencias. Pero la conformación por la que se eleva la colectividad por encima de la unidad vital de la especie se integra de las instituciones creadas por el espíritu: las del derecho, la moral, la constitución del Estado, las formas de vida y de trato social, etc.

Pero estos dominios de contenidos de la conformación no son en cuanto tales la colectividad misma, no son un *collectivum* de personas, sino que forman juntos el complexo del común espíritu "objetivo". Éste se compone de momentos de contenido espiritual que son comunes a todos los individuos, pero que no están ligados a los portadores de cada caso, sino que se trasmiten históricamente y siguen viviendo a través del cambio de las generaciones. Y no sólo la totalidad del espíritu objetivo es un complexo; también sus distintos miembros, los dominios de la vida espiritual, son complexos de contenidos con ligazón interior y leyes propias, todo absolutamente *sui generis;* la lengua viva es un complexo, la ciencia, el derecho, la moral vigente son complexos. Y denotan ser tales no sólo en la coherencia del respectivo contenido, sino también en la uniformidad que prestan a sus portadores.

### *e)* DIFERENCIACIÓN POR LAS ESFERAS. EL CONCEPTO, LA OBRA DE ARTE

En la esfera del ser ideal no desempeña el complexo ningún papel digno de mención. La relación entre el *genus* y la *species* es una mera relación de subordinación en la que lo general o no determina en absoluto, o sólo determina laxamente la referencia mutua de lo especial comprendido bajo ello. Un *genus* no es el complexo de las *species* abarcadas, sino sólo lo común a ellas. Hay, es cierto,

una conexión interior de las determinaciones que entran en él, pero la autarquía de esta unidad es relativa, subordinada.

En el dominio de los objetos matemáticos se presentan ciertamente formaciones con genuino carácter de sistema. De esta índole son las figuras geométricas, cuyas propiedades y leyes revelan una coherencia rigurosa; se remontan a un sistema de axiomas detrás del cual está a su vez el sistema dimensional del espacio geométrico. Asimismo forma el reino de los números un sistema; que resulta muy trasparente como tal cuando se lo reduce a la serie continua de todos los números reales. En cierto sentido son también el número suelto, la fracción, la potencia, ya sistemas de elementos, en cuanto fundados en el elemento aritméticamente simple, el uno. Formas superiores del complexo las tenemos en la ecuación, en la función, en el cociente diferencial, en el polinomio, en la suma de una serie, en la integral, en los conjuntos y sus potencias, etc. En la función es incluso claramente visible la movilidad de los elementos. Pero son tipos relativamente simples del complexo aquellos en los que constituyen todo el orden de conexiones una relación o unas pocas —tal cual es justo posible dentro de lo primitivo del orden puramente cuantitativo, pero en lo demás vacío de contenido.

La esfera del conocimiento es mucho más rica en formas del complexo. Ya la percepción lo aprehende todo en unidades de imágenes, no apareciendo en ella jamás aislados los elementos sensibles. Estas unidades son complexos de índole peculiar cuyos medios de ligazón pueden señalarse también en parte en las formas de la síntesis intuitiva. Pero de ninguna suerte corresponden sin más a los complexos ónticos que dominan su campo de objetos. Donde más se acercan a éstos es allí donde los organismos forman el objeto, pero también aquí resulta la aprehensión en imágenes pendiente principalmente de la unidad exterior de la configuración, permaneciendo en cambio oculto el complexo orgánico y apareciendo en su lugar, surgente con la mayor naturalidad, la analogía con el sentimiento humano del yo. Los complexos superiores, como la vida de la especie, y también la colectividad humana, no son nada intuitivos, sino únicamente accesibles al concebir.

Las cosas materiales, que no son complexos autárquicos, suele tomarlas en cambio la aprehensión intuitiva en una exagerada autarquía, incluso en un cierto aislamiento en que no se hace justicia a las conexiones y dependencias en que están ónticamente. La razón de esta inadecuación es, por un lado, la enorme amplitud y la falta de intuitividad de estas conexiones, pero, por otro lado, la facilidad con que se instala en la percepción y en la vivencia el complexo de

la imagen. Los diversos grados de ésta —la imagen perceptiva, la imagen intuitiva, la imagen mnémica, que no es idéntica a ninguna de las dos, la imagen empírica, ya generalizada— se sitúan como sectores complexos subjetivamente en una unidad ante la organización óntica del mundo. Con lo cual encubren el escalonamiento de los complexos reales.

El concebir se acerca de nuevo a estos últimos en la medida de su penetrar en ellos, pero por el rodeo de una nueva forma del complexo, que frente a los objetos es por lo menos de la misma autarquía, pero de más alta capacidad de adaptación a ellos que las imágenes intuitivas. Este complexo es el concepto.

Partiendo de la lógica, que sólo ve en el concepto la suma de las notas y lo ordena según los grados de la generalidad (de la "extensión"), no puede aprehenderse en él el carácter funcional interior del complexo. Pero sí se puede partiendo del papel que desempeña en la fábrica del conocimiento. Aquí, en efecto, no es el concepto un sistema rígido, cuyo contenido permanecería idéntico, sino algo sobremanera móvil y mudable. Los conceptos tienen su historia; cada nuevo descubrimiento injerta al concepto una nueva "nota", y con frecuencia tienen que ceder a la nueva otras notas que se le habían atribuido durante largo tiempo. El concepto muda en el progreso del conocimiento, mientras que la cosa de la que es el concepto permanece idéntica. La identidad en medio de su mudanza depende únicamente de ser antes y después concepto de la misma cosa. Piénsese en lo múltiplemente que han mudado conceptos como los de la sustancia, del átomo, del alma, del hombre. Teorías enteras señalan las distintas fases históricas de estas mudanzas. Y de hecho tampoco mudan los distintos conceptos por sí solos, sino siempre grupos y órdenes enteros de conceptos. Pero lo característico del concepto aislado es la fluidez del complexo; pues justo en medio del cambio de las notas se sostiene el complexo.

Naturalmente, puede decirse lo mismo también de la unidad de sistemas enteros de pensamientos, las llamadas "teorías". De hecho están sometidas a la misma mudanza y se mantienen en medio de ella de la misma manera. Pero ello no es sino la misma especie del complexo móvil que en el concepto. Pues el reino de contenidos del conocimiento es de unidades escalonadas y todos los grados presentan la misma movilidad.

Un capítulo aparte, que tendría menester de un voluminoso análisis propio, lo forma la obra de arte como una especie más del complexo. No puede contarse la obra de arte en ninguna de las distintas esferas, pues su manera de ser es compleja: por su primer

término pertenece al mundo real y se vuelve hacia los sentidos; por su contenido interior tiene sólo la forma de ser secundaria de la aparición y sólo existe para una visión de orden superior. Pero en sus dos estratos es un complexo cabalmente articulado en miembros en que los elementos formales están plenamente determinados por la unidad del todo.

Qué rigurosa es la unidad del complexo artístico se ve mejor que en nada en la relación entre la pobreza de lo dado sensiblemente y la riqueza de lo ofrecido por medio de ello: en la visión se produce en consecuencia una plenitud que está predeterminada tan sólo por el orden de conexiones del todo, es decir, por el carácter de complexo de la obra. Nada general, ni regla, ni ley, enseña nada sobre ello, pues cada obra es un nuevo complexo, dado una vez para no repetirse nunca. En qué consista la ligazón interior es el secreto de las distintas artes. Ni el contemplador, ni el creador pueden levantarle el velo. Pero ambos hacen, por lo que acontece en ellos, la experiencia de él como de un poder que determina espontáneamente. Aclarar esta situación es la tarea central de la estética.

---

## CAPÍTULO 34

## EL INTERIOR Y EL EXTERIOR

### *a)* OBSERVACIONES HISTÓRICAS. LEIBNIZ, KANT, HEGEL

La categoría del "interior", que en sí no designa nada más que la escueta oposición a los límites exteriores de una cosa o también a sus efectos hacia afuera, ha recibido de la filosofía aristotélica un misterioso brillo de trascendencia que no se ha alejado más de ella a pesar de todo quitarle el velo. Esto se halla en conexión con la doctrina de aquella sustancia formal que como fin inmanente estaba encargada de determinar el curso evolutivo y la conformación exterior de las cosas materiales. Este algo sustancial estaba concebido desde un principio por analogía con el ser psíquico, o estaba tomado a la relación entre el alma y el cuerpo, a la que es de hecho anejo el fenómeno de un mundo interior que se alza en una plena heterogeneidad al mundo exterior. El punto focal de esta manera de ver el mundo es la doctrina del alma como "primera entelequia" del cuerpo orgánico.

A ella no se aferró la sola Edad Media. También después de la superación de las formas sustanciales por la nueva ciencia de las

leyes naturales siguió viviendo en la metafísica, y Leibniz intentó en la monadología colocarla una vez más sobre una nueva base. Justo con las mónadas se mienta un interior de las cosas que es inespacial e inmaterial como el alma, pero que a la vez, predeterminado puramente por sí mismo, cortado de toda influencia exterior, representa un mundo para sí dentro del mundo.

En su "Anfibología de los conceptos de la reflexión" rechazó Kant el interior en este sentido, y ello por causa de su trascendencia: aquí se acepta una "cosa en sí" arrancada a todo orden de experiencia y de la que en verdad no podemos saber nada. Mas por lo que toca al muy discutido "interior de la naturaleza", es erróneo hacerse de él ideas exageradas, como si se tratase de un ente de orden superior. Hay, antes bien, una manera en todo estricta de penetrar en este interior, la que recorre el camino de "la observación y el análisis" y con ello prueba que no se trata en absoluto de una sustancia de índole psíquica, sino de un complexo de relaciones, dependencias, procesos y leyes.

Kant se colocaba conscientemente así en el terreno de la ciencia exacta. Y por lo que respecta al dominio de objetos de esta ciencia, habrá que darle la razón. Pero ¿quedó con ello efectivamente despachada la categoría del interior? ¿Era forzoso entenderla en tan extremada agudización como Leibniz, ni siquiera como había hecho el aristotelismo? ¿Es, en rigor, el estrato del ser de las "cosas" el dominio en que podía decidirse esta cuestión? Patentemente se inician en los estratos superiores relaciones de una índole del todo distinta; y en el ser psíquico nadie podrá negar la existencia de una cerrada esfera interior. Aquí no es menester de ninguna construcción metafísica, aquí está dado y se experimenta incensantemente como fenómeno el interior mismo, no de otra suerte que el mundo exterior. Y lo que es más, este interior es aquí justamente la esfera de la inmanencia, y en comparación con él puede pasar mucho más por trascendente lo "exterior".

Un importante intento de apresar en general la relación categorial ante la que se está aquí lo hizo Hegel en el segundo tomo de su *Lógica*. Según él, forman el interior y el exterior una relación dialéctica en la que lo aparentemente opuesto revela ser idéntico en el fondo: el exterior de una cosa no es nada distinto del interior, pues que es la exteriorización del interior mismo; pero el interior no existe antes de la exteriorización o independientemente de ella, sino pura y exclusivamente en ella; un interior que no se exteriorice no consiste, en verdad, absolutamente en nada.

Puede corroborarse esta dialéctica del interior con muchas clases

de ejemplos. Pero los ejemplos no carecen de ambigüedad. ¿Es la masa de los cuerpos celestes en el espacio algo distinto aún de lo que es en sus manifestaciones como masa "inerte" y "pesada"? ¿Hay además en ella un interior que no consista en estas exteriorizaciones? Como no conocemos de ella nada más que estas últimas, es fácil negar la cuestión. Con todo, no puede generalizarse la negativa. Del humano ser personal difícilmente podrá decirse que no sea de suyo nada más que lo que es en su actividad; y también en el organismo se agota difícilmente el interior en sus exteriorizaciones. Aun cuando todo hubiera de manifestarse, es lo que se manifiesta algo distinto de la manifestación.

En el fondo no va tampoco la dialéctica hegeliana en el problema del interior más allá que la anfibología kantiana. La agudización unilateral no sirve aquí de nada. Hay que atenerse más de cerca a los fenómenos. Si no, vuelve a abrirse sin notarlo la puerta a la vieja metafísica. Ésta se halla disimuladamente contenida también en el concepto hegeliano del interior. Detrás de él se halla la metafísica idealista del espíritu: interior sólo puede ser en último término el espíritu; pero como éste tiene que ser también "para sí" lo que es "en sí", tiene que revelarse.

También sin el esquema dialéctico retorna este motivo del pensamiento, por ejemplo, en los supuestos de la filosofía de la vida. El papel del interior lo desempeña aquí "el sentido" de una cosa, que puede "comprenderse" basándose en ella. Se entiende este comprender a la manera como se comprende el sentido de la palabra, que es sin duda la exteriorización de un interior. Y entonces, o hay que admitir de la naturaleza que, además de lo que es, tiene todavía un "sentido", que nos habla desde ella, o hay que negarle todo interior. En el primer caso se está otra vez al borde de los fines formales y sustanciales; pero en el segundo ni "la observación y el análisis" puede llevar al interior de la naturaleza, porque ésta no tiene ninguno.

### *b)* El interior de los complexos dinámicos. Interior y exterior escalonados

Es completamente erróneo andar buscando un interior en todo lo que existe. El anterior ejemplo de la masa muestra claramente que aun cuando la casa sea algo más que algo "inerte" y "pesado", esto no necesita ser ningún interior. Las fuerzas en general no necesitan ser exteriorizaciones de nada, exactamente como tampoco los efectos son exteriorizaciones de sus causas. La imagen del "interior" puede

aplicarse ciertamente a todo lo posible, pero la imagen no es la categoría del interior. Si se habla, por caso, del interior de un destino humano, o incluso del interior de la historia universal (dos cosas que han ocurrido en la metafísica), se mienta un gobierno de la providencia, una oculta referencia a un sentido, un plan cósmico. La categoría desciende al nivel de una muletilla tras la cual se ocultan restos de teorías de aparente profundidad que se han sobrevivido.

Patentemente, no debe hacerse de la categoría del interior un postulado, ni de idea del mundo, ni de teoría del conocimiento. Esto último se hace cuando se entiende todo lo asequible o dado como exterior de la cosa, imprimiéndole por lo mismo al resto no concebido el sello del interior. Cierto que hay en todos los dominios de objetos límites de la cognoscibilidad, pero de ninguna suerte son en todas partes los de un exterior frente a un interior. Hay también casos en que el interior está dado, como en la manera de darse en sí mismos los actos psíquicos. La imagen del penetrar en las "profundidades" de una cosa induce aquí fácilmente en error. Aquellas solas profundidades que pueden mentarse justificadamente se hallan, bajo el punto de vista de las situaciones ontológicas, con tanta frecuencia fuera como dentro. Esto varía de acuerdo con la posición especial de las superficies de ataque dadas en el objeto.

En sentido riguroso sólo puede hablarse de relación entre un interior y un exterior en los complexos ónticos, e igualmente en aquellas formaciones en las que el encierro en sí mismas y la vinculación interior son más que un mero complexo, como en la unidad de la conciencia y la del espíritu personal. Allí donde, por el contrario, se trata de formaciones secundarias, que sólo existen como partes de unidades mayores o como fragmentos de complexos que explotaron, no puede hablarse de un interior propiamente tal. Pues las fuerzas ligadoras que mantienen compacto el fragmento no son las suyas; radican muy fuera de él, en la historia genética del complexo natural del que era parte antes de ser arrancado de él.

Esto es válido en primera línea de la multiplicidad entera de las llamadas cosas que nos rodean en la vida. Los objetos que produce el hombre deben su vinculación al hombre; los poderes unificadores radican aquí en los fines que con ellos persigue el hombre, o sea, absolutamente fuera de ellos. En cierto sentido pueden, es cierto, designarse con buena razón estos poderes teleológicos de la vida humana como el "interior" de las cosas hechas por el hombre. Pero entonces hay que sacar también la consecuencia y decir que estas cosas tienen su interior "fuera de ellas". Con lo que se dice justo

que no tienen "dentro de ella" ningún interior propiamente tal, o sea, que no se da expresión sino a su falta de autarquía. Y la falta de autarquía no quiere decir a su vez nada más sino que se trata de partes de unidades mucho mayores —y en este caso también mucho más altas en el orden del ser.

Pero lo mismo es también válido de las cosas de nuestro medio circundante no hechas por el hombre. Ya anteriormente se mostró que casi sin excepción no son complexos autárquicos, sino fragmentos de éstos. Un gran canto rodado que yace en la arena de la Marca debe su forma pulida a los glaciares del período glacial, su estructura cristalina a estados *sui generis* de presión y temperatura en un estadio mucho más viejo de enfriamiento de la corteza terrestre. Lo que lo liga en la unidad de su masa visible son relaciones dinámicas que tienen su complexo autárquico superior inmediato en el cuerpo de la Tierra. Y en tanto estas relaciones dinámicas son lo único que puede llamarse con alguna razón el interior del canto rodado, hay que decir que éste tiene su interior fuera de él.

En las formaciones que tienen fuera de ellas su interior nunca se puede hablar sino en sentido impropio de "su" interior. Es necesaria una cierta autonomía óntica de la formación para que tenga un interior. Dentro de la naturaleza sólo entran en consideración aquí los complexos primarios, conformados con relativa autarquía. Éstos son tanto los complexos dinámicos como los orgánicos. Y de los estratos superiores del ser es válido lo mismo, tan sólo con la diferencia de que los tipos de unidad de las formaciones son parcialmente aquí mucho más que complexos. Pues de estos tipos de unidad es válido aún en mayor medida que de los complexos que tienen "dentro de sí" su interior.

En la sinopsis de las distintas especies del interior y el exterior cabe, pues, atenerse a la variación del complexo por los estratos (*cf.* cap. 33 *c* y *d*). En las especies del complexo se presentó ya por toda partes en primer plano el carácter del interior —en el juego de contrarios de las fuerzas, de los procesos, equilibrios, fenómenos de regulación y límites de ellos—, pero no resaltó en igual medida la exteriorización de este interior. Mas como un interior sólo es lo que es en oposición a un exterior, es necesario verlo también desde el exterior para apresar su índole peculiar.

Ello es muy impresionante de ver en la gradación o escalonamiento de los complexos dinámicos en tanto representa una serie cerrada de órdenes de magnitud. El complexo del átomo tiene ciertas fuerzas exteriores que son apresables en la afinidad química con otros tipos de átomos. No son idénticas a sus fuerzas interiores

de ligazón, aunque sin duda están en dependencia de ellas; por el contrario, forman las fuerzas interiores de la combinación en las moléculas. De la misma manera son las fuerzas exteriores de los núcleos atómicos y los electrones a la vez las fuerzas interiores de ligazón de los átomos mismos. Y muchos órdenes de magnitud más arriba es cosa parecida con la gravitación de los cuerpos celestes, al ser en ellos mismos fuerza exterior, pero en el sistema gravitatoriamente ligado de los cuerpos celestes la fuerza de ligazón interior.

En semejante escalonamiento parecen el interior y el exterior de los complexos dinámicos formar precisamente una especie de ley según la cual las fuerzas exteriores del inferior siempre son a la vez las fuerzas interiores del superior —hasta donde haya uno superior. Importante es aquí bajo el punto de vista ontológico, que el interior de una misma cosa no es idéntico al exterior de ella, como pensaba Hegel, sino por el contrario siempre el interior de un complexo al exterior de otro. Y tampoco esta identidad es naturalmente sino parcial. Pues como ya se mostró anteriormente, no es admisible pensar determinada por los solos elementos la unidad articulada en miembros de complexos enteros. Los complexos tienen todos su predeterminación propia, que por su parte abraza los elementos trasformándolos; su dependencia respecto de los elementos es limitada y resulta sobreconformada por la dependencia inversa, de los elementos respecto de los complexos.

### *c)* El interior de los organismos y la autopredeterminación

La misma relación escalonada del interior y el exterior se repite en los estratos superiores del ser dondequiera que hay un orden cerrado de los complexos. En el reino de lo orgánico es bien conocido cómo las funciones exteriores de las distintas células constituyen a la vez muy esenciales funciones interiores del ser vivo pluricelular, mientras que las del individuo forman (en la generación de nuevos individuos) la más importante función interior de la vida de la especie. Y algo semejante es válido de la colectividad humana: su coherencia interior descansa esencialmente en la actividad de los individuos humanos que abarca; lo que no impide que de los individuos a su vez únicamente ella haga aquello que ellos son. Tampoco aquí determinan los elementos solos el complexo, sino que también aquí se hallan en una peculiar relación de condicionamiento mutuo con él, y el interior de la unidad superior conserva su autarquía predeterminativa frente a ellos.

De estas relaciones y de las formas de interior que aparecen en

ellas no debe tratarse aquí más. Pues hay formas más plenas de la relación entre el interior y el exterior que han menester de consideración especial.

Una de estas formas es el organismo viviente, que lo es en todos sus grados. Ya la intuición más ingenua ve en él un interior de un orden jerárquico enteramente distinto del de los complexos dinámicos. Pero qué sea lo diferencial del uno y los otros no puede decirse tan fácilmente. En el estar cerrados no puede consistir, pues los seres vivos están funcionalmente unidos con su mundo circundante en forma mucho más íntima que las cosas con su medio ambiente; la capacidad de los primeros para vivir en el mundo circundante descansa, en efecto, plena y totalmente en la adaptación a este último. Más cerca de la verdadera situación se llega ya con la movilidad propia y la capacidad teleológica de reacción; pero tampoco éstas son más que exteriorizaciones del interior, no éste mismo. El interior que se delata en ellas sigue siendo más fácilmente asequible que en ninguna otra parte en la regulación espontánea del proceso mismo de la vida, hasta donde éste se halla en situación de compensar la labilidad de su equilibrio en el juego de contrarios de los procesos. Regulaciones las hay dentro de ciertos límites también en los complexos dinámicos; pero son de índole automática y no pueden incrementarse. En el organismo son espontáneas, pueden extenderse a toda función y adquieren la expansión más asombrosa al crecer la carga que pesa sobre el equilibrio.

Puede decirse que el sentido categorialmente intensificado del interior en el organismo estriba en la índole de la autopredeterminación. Las regulaciones sólo son una forma de manifestarse esta índole. De manera mucho más impresionante aún se presenta en el desarrollo del individuo, que desde la célula germinal hasta la forma adulta conserva la dirección conducente a ésta. La embriogénesis es el proceso de un devenir altamente complicado y "dirigido desde dentro" en un solo sentido a través de muchos estadios. Y comoquiera que se entienda este hallarse dirigido —sobre lo que no está hoy el juicio listo para sentencia—, en él resulta sin embargo asequible qué es lo que es el interior del organismo. Un sistema de disposiciones como el entrañado en el contenido cromosomático de la célula germinal, es algo distinto de una constelación de circunstancias reales, factores de fuerza, etc.; y aun cuando la forma específicamente orgánica de predeterminación que le es propia se halle todavía por la mayor parte en la oscuridad, es una predeterminación interior que forma como totalidad una unidad *sui generis* y no puede resolverse en factores.

El interior es en este sentido lo que no se agota en el carácter de complexo del organismo, no constando de elementos y por lo mismo resistiéndose al análisis. Mas de ninguna suerte es por ello lo absolutamente incognoscible; antes bien, en sus exteriorizaciones resulta perfectamente asequible. Tan sólo no podemos verlo justo "por dentro", porque nuestro propio organismo nos está dado exclusivamente en su aspecto exterior por un lado y en oscuros sentimientos vitales por otro lado. No tenemos ningún órgano de percepción que pueda mostrarnos directamente sus funciones.

### *d)* El mundo interior psíquico y el interior de la persona

Del todo distinto es en este punto con el mundo interior psíquico y personal del hombre. Este mundo interior está dotado del "aspecto interior" de la conciencia de sí. Sin duda que dista mucho de pasar a la luz de la conciencia todo lo perteneciente a él, pero pasa gran parte; y gran parte también de lo que de suyo trascurre insconscientemente puede hacerse consciente por medio de una actitud y un enfoque tomados espontáneamente por la conciencia.

La conciencia de sí es de esta manera un aspecto interior limitado, pero genuino. Y no es de ninguna suerte meramente un aspecto interior de la vida psíquica —justo en cuanto tal sería especialmente limitado, por permanecerle tan escondidas las profundidades del yo como las profundidades del mundo exterior—, antes bien es en un grado mucho más alto un darse directamente en sí mismas las múltiples relaciones en que está el yo con el mundo exterior. Pero estas relaciones consisten en el vivir y el experimentar algo, en el esperar y temer, el amar y odiar, el anhelar y ambicionar, el querer y obrar, en suma, en la serie entera de los actos trascendentes. El orientarse en el mundo circundante, el ver y dominar situaciones decisivas de la vida, la responsabilidad y la conciencia, así como los momentos de valor moral dependientes de ellas, son objeto de tal darse interiormente el yo a sí mismo.

Ello es harto notable, pues de tal manera abarca semejante darse a la vez un considerable sector del mundo exterior dentro del cual se exterioriza en estos sus actos el interior de la persona humana. La conciencia de sí del hombre depende, pues, indisolublemente de su conciencia de lo exterior a él; ya que justo en los actos enumerados y en todos los afines a ellos está la conciencia dirigida en primera línea al objeto (la situación, la otra persona, etc.) y el saber del acto —y por tanto también del yo propio— es secundario. La conciencia del propio interior no es, por ende, en el hombre del

todo tan directa como al pronto parece serlo; depende ya de la conciencia de lo exterior.

En esta mediata inmediatez del darse el yo a sí mismo se refleja claramente lo *sui generis* de la forma de ser del interior del ente humano. Esta forma no es idéntica a aquel darse, sino que efectivamente se limita a reproducirse en él como en un espejo, por decirlo así. O dicho más brevemente: el aspecto que presenta el interior no es el interior mismo, exactamente como tampoco el aspecto que presenta el exterior es el exterior mismo. El ser personal interior al hombre, el sustentador y ejecutor de los actos, no es el yo reflejado de la conciencia de sí, sino que quizá resulta más encubierto que descubierto por él. Ésta es la razón por la que en la vida no acaba el hombre de aprender acerca de sí mismo, por la que el conocimiento de sí mismo es el último y más difícil de todos los conocimientos.

Sondear el interior psíquico mismo es cosa de la psicología. Las andanzas y malandanzas de esta ciencia prueban la dificultad de la tarea. La teoría de las categorías no puede adelantarse a penetrar en el objeto propio de la psicología, penetración que a la sazón sigue estando en los comienzos. Pero lo siguiente está claro: no se trata del interior de un complexo que pueda concebirse partiendo de sus elementos; tampoco se trata de la unidad predeterminativa de un ente que se dirige y regula por sí mismo, como es el caso con el organismo. Sin duda no faltan ni el complexo de los actos, ni una autodeterminación activa, pero el carácter del interior en cuanto tal es aquí distinto: este interior es una esfera para sí con una forma de ser propia de lo que abarca. Es un mundo interior inespacial, inmaterial, en medio de la naturaleza espacio-material, dinámica y orgánica, unido con ésta por su temporalidad y una variada referencia mutua predeterminativa, y sin embargo cerrado frente a ella como esfera sin posibilidad de abrirse. Y no sólo frente a la naturaleza, sino asimismo frente a sus iguales. Pues cada ser humano tiene su interior psíquico para sí, que nunca se trasvasa a la vida psíquica ajena; toda vinculación tiene que tomar el rodeo de la "exteriorización" del interior. Nadie puede comunicar su sentir a otro, si éste no es capaz de sentirlo por sí mismo; nadie puede tampoco participar un pensamiento, si el otro no sabe pensarlo por sí mismo en su propia actividad de pensar. Entonces decimos: el otro "no comprende". El comprender es justo el pensar por sí mismo el pensamiento.

No igualmente cerrado está el humano interior cuando se lo entiende como el de la persona espiritualmente activa, moral y jurí-

dica. La esfera de la persona no es la vida psíquica sola, se extiende como esfera de acción e intereses hasta dentro del mundo exterior, donde se entrecorta con las esferas de otras personas. Mediante esta intersección es a la vez elemento y colectividad, cuyas fuerzas interiores tienen aquí una de sus raíces.

Con lo abierto de la esfera vuelve a resaltar también el carácter del complexo, así como el del interior predeterminativo. Este último es asequible en la autodeterminación consciente, en la libertad jurídica y moral de la persona. La libertad es ciertamente una libertad restringida, pero forma sin embargo una especie de instancia central de la que recibe el ser interior de la persona su "carácter" propiamente tal. Pues esta instancia tiene efectivamente algo que decidir. Las situaciones de la vida la requieren a cada paso a tomar una decisión; pues se halla justo en el medio de aquella pugna de dos predeterminaciones que chocan entre sí en el ser humano (*cf.* cap. 32 *b*).

El interior de la persona humana es como se ve un problema de la ética. Además de la enigmática autodeterminación desempeñan aún otras varias cosas un papel determinante en ella: la conciencia previsora, la actividad teleológica de la voluntad, la conciencia de los valores y la conciencia de la colectividad. Pero aun sin un análisis especial de estos factores, se ve que aquí se trata de una forma del interior distinta de la del ser psíquico. Este interior se trasciende a sí mismo en sus actos, entrando por medio de ellos en el orden de vida de las personas y llevando su propia vida en él. Está engolfado en su propio exterior, prolongándose en sus "exteriorizaciones" hasta dentro del mundo. Y con esto da a un sector de este mundo el carácter personal que en la vida conocemos bajo el nombre de mundo del hombre.

### *e)* Sobre la diferenciación por las esferas y sobre la manera de darse el interior

Las misteriosas ideas que se unieron en la metafísica con el concepto de interior condujeron a una especie de prejuicio de valor. Se creyó que el interior de una cosa era lo propio y "sustancial" de ella, lo exterior tan sólo lo accidental. Este prejuicio ha quedado ya destruido por la variación de la pareja de categorías "interior-exterior" en los estratos del ente tal cual pudo exponerse al menos en algunos grados capitales.

Pero sin aclarar inequívocamente permanece aún la posición del conocimiento en la oposición del interior y el exterior: no porque

él mismo sea en los más de sus dominios de objetos la relación de un interior y un exterior, sino porque por íntimas razones de su proceder propende a compartir aquel prejuicio de valor de la vieja metafísica. Esta propensión procede de las circunstancias en que se dan como objetos las cosas materiales: la percepción da el exterior de las cosas, el interior tiene que abrirlo la penetración del concebir.

En este dominio tan estrechamente circunscrito de objetos no habría mucho que objetar contra lo anterior —fuera quizá de objetar la idea excesiva de un "interior de las cosas"—, pero la cosa no paró en lo anterior. Se trasladaron sin consideración las circunstancias de la manera de darse las cosas materiales que se había hecho corriente a otros dominios de objetos.

Por el desarrollo del fenómeno de interior más importante que conocemos, el interior psíquico, se impondría la convicción de que de ninguna suerte es siempre lo exterior lo dado y el interior lo escondido y buscado. Aunque como aspecto interior no agota, en absoluto, la conciencia este interior, nos introduce con nuestro saber del ser psíquico directamente en su círculo: en cambio, la "expresión" del propio interior (en la mímica, el gesto, el tono de la voz, etc.) únicamente nos es accesible por el rodeo de la reacción de otras personas.

Hasta aquí es la situación bien conocida. Pero con lo anterior no está agotada. Pues si se considera qué es lo que pasa con la manera de darse otras formaciones que tienen un interior, se encuentra que hay todavía muchos casos en los que prepondera el darse el interior sobre el darse lo exterior. Naturalmente que en ninguna parte es accesible sin más el interior entero —exactamente como tampoco en la vida psíquica—, pero sí pertenecen al interior los más importantes accesos y superficies de ataque del conocimiento: y únicamente partiendo de éstos se hace visible junto con el resto del interior el perfil exterior y el tejido de las relaciones exteriores.

Los más bellos ejemplos de esta especie residen en el dominio de la vida colectiva. El individuo está sumido en la agrupación de los iguales a él: es aquí un elemento y el complexo empieza él por atisbarlo tan sólo en las vinculaciones en que se halla, sean sus deberes o los derechos que se le hayan concedido. Estas vinculaciones, que experimenta en sí mismo, son un fragmento del interior del complexo de la colectividad. El complexo le está, pues, dado por su interior; el todo, en su perfil exterior y su despliegue de poder hacia fuera, únicamente llega a apresarlo por medio de rodeos. Pero ni siquiera así se le acerca fácilmente; pues aunque esté

sustentado por él, no le resulta intuitivo mientras no se ve afectado directamente por el destino colectivo. Si pudiera verlo directamente, como ve el sector de las ligaduras dentro de las que vive, quizá viviera animado por naturaleza del alto sentimiento de la entrega a las grandes cosas de las que es partícipe. Pero tal cual es, tiene que empezar luchando por elevarse hacia ese sentimiento en un lento madurar moral, hasta descubrir su propia misión.

Otros ejemplos se encuentran en los grandes complexos dinámicos del cosmós. La lucha secular del espíritu humano por concebir el gran espectáculo que ofrece el cielo estrellado en su eterna circulación, no es nada más que la busca de la forma total del complexo en que está inserto el hombre junto con su morada, la Tierra. Por razones derivadas de su vinculación espacial no puede ver el complexo más que por dentro. Por eso pasó tanto tiempo antes de que se elevara a la visión de la totalidad —primero a la del sistema solar y progresivamente a la visión de los grandes sistemas cósmicos.

En vista de los anteriores ejemplos puede preguntarse: ¿es verdaderamente el ser el interior algo dado, una ventaja bajo el punto de vista del conocimiento? Casi parece que no lo sea. Quizá sean más cognoscibles fundamentalmente aquellas formaciones en las que lo dado es anejo a lo exterior.

Pero como de ello sea, el camino del conocimiento no es, según se ha pensado siempre, el del "penetrar" desde el exterior hasta el interior. Es con tanta frecuencia el inverso. Y entonces es el exterior la misteriosa incógnita hacia la que hay que "avanzar" exactamente como en el caso del "penetrar" lo es el interior. Qué camino siga el conocimiento no lo decide la distinción de lo exterior y lo interior, sino el sector de lo dado o en último término el puesto del hombre en el orden real del mundo.

## Sección IV

# LAS CATEGORÍAS DE LA CUALIDAD

## Capítulo 35

## LO POSITIVO Y LO NEGATIVO

### *a)* Las cualidades sensibles y su subjetividad

Las más de las categorías elementales resultan menoscabadas en los sistemas de la metafísica. De la cualidad y la cantidad puede decirse más bien lo contrario: se ha exagerado las más de las veces su importancia. Es comprensible, pues se presentan en primer plano: dominan ya la manera de darse las cosas materiales; con la cualidad y la magnitud cuenta el pensar de la vida diaria; y el tesoro del lenguaje está adaptado a ellas. Aristóteles las colocó a continuación de la sustancia. Kant les concedió el primer lugar en la tabla de las categorías. Mucho más lejos aún fue en esto Hegel, que les dedicó el primer *tomo entero* —el más ontológico— de su *Lógica*. Cualidad y cantidad se presentan aquí como los títulos de lo más de lo que es ónticamente fundamental y elemental.

Mientras se buscó preponderantemente la orientación en las circunstancias de las cosas materiales, tuvo esta posición de preeminencia algo de forzoso; en los estadios más avanzados de la metafísica se torna cada vez más en un atavismo que se arrastra sin discutir. Pero aquí hay una gran diferencia entre la cualidad y la cantidad. El peso óntico de la última encontró un poderoso apoyo en la explicación matemática de la naturaleza, ya en la Antigüedad, pero sobre todo en la Edad Moderna; el de la cualidad, a la inversa, fue quedando cada vez más derruido, en función de los progresos del saber matemáticamente exacto. La multitud de las cualidades sensibles, la hermosa variedad del mundo familiar de las cosas materiales, parecía "resolverse" en la homogénea monotonía de las relaciones cuantitativas.

Qué sea esta "resolución", hasta dónde llegue su sentido justificado, y qué le quede a la cualidad como categoría del ser, son puntos que habrán de discutirse aún. Inmediatamente importante es en cambio el de que a la cualidad se le ha atribuido de hecho mucho que es contrario a su sentido estricto. El concepto de "cualidad" es extensible; cómodamente pudieron subsumirse bajo él

fuerzas y formas de acción, figuras y formas de movimiento, formas de vida y rasgos de carácter. Total, que hubieron de acabar alineándose bajo la cualidad las más de las "determinaciones" que podía tener un ente. Cuando en la Edad Media encontramos determinaciones de la cualidad como *modus essendi* o *dispositio substantiae*, cuando al lado se hallan distinciones tales como *qualitas essentialis* y *accidentalis*, *activa* y *passiva*, *manifesta* y *occulta*, fácilmente se ve adónde conduce la generalización.

Todavía en Cristian Wolf se percibe la influencia de esta tradición cuando define la cualidad como *determinatio rei intrinseca*. Cierto que con ello la reduce a una relación categorial enteramente distinta, pues que la hace la exteriorización de un interior. Con ello se acerca a la concepción de los estoicos antiguos, que veían la esencia de la ποιότης en un πνεῦμα διῆκον καὶ ἀναστρέφον, o sea, igualmente, en una predeterminación de lo exterior por un estado dinámico interior. Pero ontológicamente se tiene con ello la dificultad de todas las formaciones que carecen de un interior independiente (*cf.* cap. 34 *b*); y éstas son justamente las "cosas" en sentido estricto, que eran aquello en que se pensaba en primera línea.

En cambio posee la dirección gnoseológica que se atiene a las cualidades sensibles la ventaja de una mayor riqueza en determinaciones. Sólo que desde el tiempo de los sofistas se mostró que justamente estas cualidades están sujetas a la relatividad, al hombre percipiente y a su estado. De aquí sólo había un corto paso hasta declarar las cualidades en general algo subjetivo a lo que no correspondía nada en las cosas. Frente a semejante escepticismo es ya la teoría de Demócrito un moderado camino medio: según él corresponde a los colores de las cosas, a lo dulce y amargo, etc., ciertamente algo en el ente, aunque no menos ciertamente algo del todo distinto, la posición de los átomos en el vacío. Los átomos no carecen de cualidades, teniendo forma, orden, posición, y teniendo también peso y masa, pero son cualidades distintas de las de los agregados perceptibles.

En esta distinción descansa la doctrina de las "cualidades primarias y secundarias" que se hizo famosa en los tiempos modernos. No es idéntica a la resolución de toda cualidad en cantidad intentada más tarde, pero se acerca a ella en tanto que no admite como "primarias" más que las determinaciones espaciales. Para el desarrollo de la psicología de los sentidos se volvió fundamental. Pero ontológicamente tiene una base torcida en cuanto que sólo las cualidades secundarias son propiamente "cualidades", mientras que las primarias se reducen patentemente a estructuras categoriales de

índole del todo distinta; lo que se desprende simplemente ya del papel fundamental que toca en ellas al espacio.

Con la doctrina kantiana del carácter de intuición *a priori* del espacio quedó tal resultado puesto seriamente una vez más en tela de juicio. Si el espacio es tan subjetivo y tan poco determinación de las cosas en sí como las cualidades sensibles, resulta borrada de nuevo la distinción de primarias y secundarias. Pero el condicionamiento subjetivo ya no afecta entonces a la sola cualidad, sino a toda determinación del ser que caiga dentro de la esfera de la experiencia. Y con ello se despoja al problema entero de la cualidad de su prominente importancia.

Pero este rebajamiento de la cualidad, su destronamiento, por decirlo así, es justamente bajo el punto de vista ontológico un importante y concluyente golpe. El que lo diera el idealismo en contra de las tendencias ontológicas, no puede sorprender a nadie que considere cuánto se había vuelto epistemológico el problema. Pero la gran renovación del problema del conocimiento siguió una vez más su camino por encima del pensar idealista.

### *b)* El problema categorial de la cualidad y las categorías especiales de ésta

Únicamente después de la revolución kantiana de las cosas se hizo evidente —como por cierto se había visto anteriormente bajo otra vestimenta— que había aún otro sentido, sin duda mucho más pálido, pero más fundamental del problema de la cualidad. Se lo encontró diseñado en el aparato de conceptos de la lógica formal, donde la "cualidad de los juicios" tenía la significación fija de la oposición de "afirmativo y negativo". Por esta significación se orientan las "categorías de la cualidad" kantianas.

Kant llamó estas categorías "realidad, negación y limitación"; y sabido es cómo derivó las dos primeras de la tabla de los juicios, mientras que añadió la tercera por razones apriorísticas. Igualmente bien hubiera podido tomar las tres a la metafísica antigua, donde como ὄν y μὴ ὄν habían desempeñado un papel dominante desde el tiempo de los eléatas y donde lo μὴ ὄν había llegado ya a su pleno despliegue en las dos significaciones distinguidas por Kant —una puramente negativa y una expresamente limitativa. La expresión "realidad" es en esta coyuntura inducente en error; lo fue ya en la misma crítica de la razón pura, donde la palabra tiene por lo demás otra significación.

Si se prescinde por lo pronto de la división de la negación en dos

clases de negatividad —que puede interpretarse fácilmente como una especificación subordinada—, saltan aquí a la vista dos categorías fundamentales de la cualidad que llevan en la frente el esquema de la oposición elemental. En lo que sigue se designarán como "lo positivo" y "lo negativo". Estas designaciones son preferibles a los términos antiguos "ser y no ser", cuyo cuño puramente ontológico implica una previa decisión acerca de su papel en las esferas del ser.

Una vez que se ha aprehendido el papel de estas categorías, se es conducido desde ellas hasta otras, todavía más propiamente categorías de la cualidad. La negación limitativa, el "ser no esto", quería decir un ser otra cosa; pero el ser otra cosa es ser en una referencia cualitativa. Nada puede por *sí* solo "ser otra cosa", sino exclusivamente "otra cosa que una primera cosa". Es, pues, la "distinción" que en la multiplicidad del ente destaca lo uno de lo otro. Y como toda multiplicidad supone ya la distinción, tenemos en la distinción de la manera más patente una categoría fundamental.

Se busca un contrario de ella y se lo encuentra ante todo en la igualdad. Pero la igualdad puede estar limitada a determinados momentos: algo puede ser igual a otra cosa en determinados rasgos, pero ser distinto en otros. Lo mismo es válido de la semejanza, por respecto a la cual nos es todavía más corriente en la vida esta relatividad. El contrario efectivo de la distinción tendría que decir que no se está en absoluto ante un ser otra cosa por las determinaciones. Pero allí donde algo no se diferencia de otra cosa por ningún ser otra cosa, es antes bien una misma cosa con la segunda. Si hay tal en el mundo real o donde sea, es una cuestión secundaria; como contrario categorial de la distinción —o como el otro extremo de una dimensión de oposición— salta a la vista del todo inequívocamente este momento del "ser una misma cosa", la categoría de la "identidad".

Identidad y distinción forman, pues, una segunda pareja de categorías dentro del grupo de la cualidad. Tiene sobre el primero la ventaja de que en él se ve sin más el carácter cualitativo. El de fundamental se reconoció desde la Antigüedad. Pero su lugar está oscurecido en los sistemas de los tiempos modernos por la acentuación unilateral de la identidad —por razones en parte especulativas, en parte lógico-formales. La lógica había menester de un "principio de identidad" que como axioma sirviese de base a todas las leyes lógicas especiales. Y como este principio no es en ella el único axioma, sino que forma cuerpo con el principio de contra-

dicción y el principio del tercio excluso, resultó hasta encubierto por esta asociación de las "leyes lógicas" el principio ontológico de identidad. La consecuencia fue el imponerse una interpretación del todo unilateral, puramente formal, del principio de identidad, en la que apenas se trataba ya de una relación de la cualidad. Esta interpretación puede pasar por un ejemplo clásico de lo formal y abstracto en el mal sentido de los términos: hizo de la identidad una vacua tautología. La tarea de la ontología es recobrar frente a ella el sentido categorial de la identidad.

Pero a las anteriores se añade todavía una tercera oposición del ser que pertenece igualmente a la cualidad, aunque la lógica formal, que se atiene a la "extensión" de los conceptos, suele incluirla en la cantidad. Es la oposición de lo general y lo individual.

El sentido categorial de lo general no es, en efecto, el de la recolección de lo especial, por no decir nada de una totalidad de los "casos"; pues que el *genus* está muy lejos de ser un sistema de las distintas especies, y la *species* un sistema de los casos. Lo general puramente en cuanto tal es, antes bien, perfectamente indiferente al número de los casos; es lo mismo como general con pocos que con muchos. Esencial es partiendo de él, en cambio, tan sólo la homogeneidad de los casos. O mejor dicho: lo general es lo idéntico en los casos; por lo que nunca es en ellos más que una fracción de sus determinaciones, pero esta fracción es lo cualitativamente concordante en ellos —aquello por lo que no se diferencian.

Por eso también se gradúa según el *genus* y la *species*. Pero la gradación tiene su límite inferior en lo individual. Esto es lo existente sólo una vez, que no retorna en otros casos. Pero no retorna porque es lo que hay de distinto en cada uno de ellos. El ser otro es el momento constitutivo del ser único. La individualidad no es una categoría cuantitativa, sino cualitativa.

La individualidad y la generalidad forman una oposición elemental que por su radicalidad categorial figura como digno igual al lado de las oposiciones del ser. Por ella en primera línea entra con todo derecho la cualidad en la tabla de las categorías. El problema de las "generalidades" (universales) dominó antaño durante largo tiempo la metafísica; esta metafísica fracasó finalmente en el problema de lo individual. Aún hoy hay en esta pareja de categorías problemas por resolver; y pertenecen a los más importantes que nos plantean las oposiciones del ser.

Habremos, pues, de tratar las tres siguientes parejas de opuestos de la cualidad:

1. positivo — negativo.

2. identidad — distinción,
3. general — individual.

En ellas importa menos la variación que la exacta y fundamental aclaración de su esencia. Pero además tendrá que tratarse de la multiplicidad cualitativa en cuanto tal. Y aquí desempeña un papel decisivo la diferenciación por las esferas. Por eso no puede empezarse por ella, aunque sería lo más cercano a los datos mismos.

*c)* LA FALTA DE AUTARQUÍA ONTOLÓGICA DE LO NEGATIVO

La oposición de la cualidad y la cantidad se diferencia de las restantes oposiciones elementales porque en ella empalidece la oposición misma —se halla ya justo en el límite de las categorías especiales—, pero a la vez porque sus dos miembros se descomponen en una pluralidad de nuevas categorías de las que las últimas presentan de nuevo expreso carácter de oposición. Por lo que respecta a la cantidad habrá que probar aún cómo es así. Por lo que respecta a la cualidad, es algo dado en las tres oposiciones que se acaba de registrar, de las que la primera debe ser ahora objeto de discusión.

¿Es realmente verdad que la oposición de lo positivo y lo negativo es una oposición del ser? La diferencia de cualidad de los juicios —"afirmativo y negativo"— de la que está tomada no puede servir de fundamento para asentarlo. Es una diferencia que concierne sólo al ser predicativo (al *est* y el *non est* tal cual se presenta en la *copula*) y éste no es ningún ser independiente; más aún, es, como mostró el análisis modal, incluso un "ser reblandecido", que no equivale ni siquiera al ser ideal, no se diga al ser real.[1]

Acerca de las circunstancias del ser no cabe orientarse por una de las esferas secundarias. Otro aspecto toma la cosa cuando se retrocede hasta los comienzos de la ontología griega. Aquí domina la oposición del "ser y no ser" plenamente el problema del ser. Se entendía el devenir como un surgir de la nada y un sucumbir en la nada. Pero justo esta manera de concebir el devenir reveló ya temprano ser insostenible. El *ex nihilo nil fit* de los eléatas le puso término, y el "flujo" de todas las cosas de Heráclito tenía ya la significación enteramente distinta de que el ente nunca pasa a ser sino ente, mientras que nada sale de la nada, ni desaparece en ella.

Parménides lo expresó simplemente: sólo el ente es, el no ente no es. Esta sentencia que suena a tautología, es la repulsa ontoló-

[1] *Cf. Posibilidad y Efectividad,* cap. 38 *b-d.* así como cap. 62.

gica de lo negativo, o por decirlo así, su destierro del mundo del ente. Es, bien entendida, indiscutible. ¿Cómo podría el no ente pertenecer al ente? Sin embargo, Platón lo contradijo, fundándose en la consideración de que en el ser otro de lo distinto se entraña un relativo no ser: una cosa nunca es sino la otra de otra, y ello porque "no es" lo que es la otra. Esta negatividad del ser otro no significa naturalmente en ningún caso un absoluto no ser; pero como relativo no ser esto existe con todo derecho en un mundo del ente que es de suyo múltiple y abraza la multitud de las diferencias cualitativas.

En la medida en que en esta negatividad relativa tiene su raíz la distinción vuelve a cobrar lo negativo una cierta significación para las esferas del ser. Pero es patentemente una significación subordinada. Pues lo "otro", en tanto no tiene la determinación de lo "uno", no es menos positivo que esto. Sin embargo, no es sólo un momento de la enunciación lo que constituye aquí la negatividad, sino también un momento del ser; pues lo "uno" excluye efectivamente de sí justo las determinaciones de lo "otro" en tanto es "de otra índole".

Ahora bien, este sentido relativo de lo negativo del ser otro no debe agudizarse hasta el extremo de hacer descansar únicamente en él la distinción (como lo intentó por ejemplo Hegel en su dialéctica del ser otro). Para ello habría que volver a hacer autárquico el no ser, con lo que se caería en la misma aporía por razón de la cual lo rechazó Parménides. El único lugar sostenible que se le puede adjudicar en las esferas del ser es, antes bien, el de un momento no autárquico de la referencia mutua entre los distintos entes.

Esta falta de autarquía de lo negativo en medio de lo positivo es sumamente característica del "ente en cuanto ente". No cabe aquí lo que han intentado muchas teorías, entender toda determinación como "límite" (πέρας) y el límite como negación; ni tampoco cabe concebirla como la negación de otras determinaciones, digamos a la manera de la única de muchas "posibilidades" que subsistiría al caer todas las restantes en el no ser. Esta manera de representársela, aunque difundida en la Antigüedad y hasta hoy no superada en la metafísica, descansa en un concepto de posibilidad ontológicamente insuficiente, desenmascarado por el análisis modal. También entre las mismas determinaciones modales tienen los modos negativos tan sólo una posición sin autarquía, dominando las afirmativas el campo del ente.

Pero allí donde no es autárquico lo negativo, resulta justo con ello rechazada al segundo plano la oposición entera de lo positivo

y lo negativo. Y como tal es lo que pasa justamente con las esferas del ser, el resultado es que la gran significación alcanzada por esta oposición tiene que caer, de no ser del todo errónea, en el dominio de las esferas secundarias. Pero a la vez aquí está la razón por la que la oposición del ser y el no ser, de la que pende una tradición tan importante, no pudo recogerse entre las categorías opuestas elementales. Estas categorías son exclusivamente afirmativas, no siendo su oposición contradictoria, pues que los miembros opuestos no se excluyen mutuamente, sino que se implican.

### *d)* El pensar y la formación de conceptos negativos

Es asombroso con qué frecuencia se han fundado en la historia de la metafísica las mejores ideas en las peores. La tesis de Parménides de que "el no ente no es" era el principio indispensable para hacer tangible la falta de autarquía de lo negativo, pero el argumento de Parménides era falso. Decía: "pues sin el ente en que se acuña nunca encontrarás el pensar". Así, pues, porque no se puede "pensar" el no ente, porque todo pensar es un pensar un ente, el no ente no puede "ser".

Si con esto no se mienta nada más que el principio de la intencionalidad —todo pensar es pensar algo y no nada—, es el principio verdadero, pero ontológicamente no dice nada. Pues el algo pensado no necesita ser ningún ente, ni en el sentido de lo real, ni del ser ideal, pudiendo consistir también en algo meramente pensado. Pero si se mienta más, si se quiere decir que algo pensado, por ser pensado, existe también en el orden real tal cual se lo piensa, es el principio patentemente falso. Nada es más fácil para el pensar que darse el espejismo de la existencia de lo que no existe en el mundo entero. Si así no fuese, estaría el hombre libre de todo error en su pensar.

El error de Parménides —o por lo menos la honda mala inteligencia que hay en su argumento— fue concluir del pensar al ser. Pues aun prescindiendo de que pueden pensarse muchas cosas que no "son", justo en el pensar hay muy bien lo negativo, y con una autarquía con la que no ocurre en el ente. El ejemplo contundente es justo ese concepto hecho autárquico y consolidado del no ser en torno al cual gira el argumento. Pues este concepto es un puro producto del pensar; y no lo es sólo en la manera actual de concebir las cosas, sino que ya lo era en la de concebirlas Parménides. Es justo lo que quiere decir su tesis de que "el no ente no es".

De lo anterior hay que sacar la siguiente consecuencia: en la

esfera lógica y en el conocimiento desempeña lo negativo en cuanto tal un ancho papel, tanto como negación absoluta —pues el pensar excluye de sí lo contradictorio, y este excluir es una negación absoluta—, cuanto en el sentido de la negación relativa tras de la cual se esconde el ser otro, aún desconocido. Y esta segunda forma de lo negativo (que responde a la categoría kantiana de la limitación) es de hecho de una significación *sui generis* para el progreso del conocer que concibe. Aquí abrió ya el camino anticipándose ampliamente la vieja filosofía. Sólo le faltó a ésta distinguir lo que es válido en el ser y lo que sólo es válido en el pensar, es decir, le faltó distinguir suficientemente las esferas.

Esta deficiencia se manifiesta muy llamativamente en la famosa sentencia de Demócrito: en nada "es" el ente más que el no ente. Como aquí se trata del ser del vacío junto al de los átomos, tiene que entenderse la sentencia como una sentencia ontológica. Pero entonces resulta muy cuestionable el designar el vacío como un no ente. La negatividad en que le resulta apresable al pensar no es justamente óntica, ni tampoco está mentada en cuanto tal, sino sólo como negatividad del concepto. El vacío mismo es algo ónticamente positivo. Esta ambigüedad no hace justicia al principio de la formación de conceptos negativos que por primera vez rastreó aquí Demócrito.

No muy distinto fue lo que le pasó a Platón en su doctrina del "'no ser' ente". La identificación del no ser con el ser otro (en el *Sofista)* resultaba ontológicamente ambigua, aunque Platón formuló acertadamente el principio bajo el punto de vista lógico. Y cosa semejante sucede aun en Hegel con el concepto dialéctico del "levantar", aunque en éste resalte más enérgicamente la función categorial como una función del pensar. En su doctrina del "poder de lo negativo", introdujo Hegel plenamente la negación en el ser como factor de movimiento.

Frente a todo esto se trata de fijar el carácter lógico de lo negativo y su significación para la formación de conceptos móviles en el curso progresivo del conocimiento, en oposición además al papel no autárquico de la negación en las esferas del ser. Lo desconocido, al hacerse objeto en la forma del problema, nunca es apresable, en los primeros estadios de la penetración en ello, sino negativamente. Los predicados de la región de objetos colindante no aciertan con ello. Si, pues, se quiere apresarlo de alguna suerte, es necesario empezar por apresarlo en las negaciones de tales predicados. Tratándose de los objetos de la metafísica, que no admiten otra manera de apresarlos ni siquiera a larga vista, entra frecuente-

mente la negación en el término, en el que sigue siendo visible —característicamente incluso cuando en el progreso del conocimiento se desarrolló hace mucho un sentido eminentemente positivo de los conceptos. Lo infinito, lo ilimitado, lo incondicionado son ejemplos de tales conceptos. La significación afirmativa es hoy tangible sin más en ellos, pero subsiste la forma negativa.

No puede afirmarse que semejante formación de conceptos negativos sea siempre el origen de un futuro conocimiento positivo. También se ha servido de ella una especulación muy vaga. Pero no puede desconocerse que aquí hay un gran medio metódico del concebir para entrar en contacto con lo desconocido yendo más allá de lo conocido en cada caso. El secreto de la cosa está en que la negación es en el pensar mediatamente también predeterminación. Si se logra ponerle a algo desconocido límites negativos a la vez por diversos lados, se acerca la suma de las negaciones a una determinación positiva. Pues el ponerle límites (*definitio*) es una vez más el proceder propio de la determinación conceptual.[2]

---

## CAPÍTULO 36

## LA IDENTIDAD Y LA DISTINCIÓN

### *a)* LO IDÉNTICO EN LO DISTINTO

En contraste con lo positivo y lo negativo, cuyo dominio de validez está en las esferas secundarias, son la identidad y la distinción las categorías propiamente ónticas de la cualidad. Sin duda que se ha pretendido entenderlas como categorías del pensar comparativo, y de hecho en ellas descansa todo comprobar diferencias y concordancias; pero con esto no se las agota, pues sólo el comprobar es cosa del pensar, mientras que las diferencias y concordancias mismas están ahí antes del pensar, y ningún comparar es posible sino donde ya ellas están presentes. La identidad y la distinción son unidad y multiplicidad cualitativa en el ente mismo. Y únicamente por intermedio del ente retornan en el pensar comparativo. Pero el comparar no llega en ningún caso a todas las finuras de la diferenciación óntica.

Toda multiplicidad del ente encierra tanto distinción como iden-

2 *Cf.* sobre esto más detalles en *Metaphysik der Erkenntnis*, 4ª ed., 1949, cap. 37.

tidad. Pues en toda distinción hay siempre algo también idéntico, pues de otra suerte no sería posible en absoluto apresarlo juntamente en la unidad de una multiplicidad; y en toda identidad hay siempre algo distinto, pues de otra suerte no tendría lo idéntico nada con que ser idéntico. En ambas categorías se entraña un momento de relación: distinto sólo puede ser algo "de algo" e idéntico sólo puede ser algo "con algo". Si se deja hundir esta relación, con ella desaparece la distinción y la identidad se convierte en una vacua tautología.

Toda multiplicidad del ente se mueve en gradaciones del ser idéntico y el ser distinto. Cuanto más prepondera la identidad tanto mayor es la igualdad, tanto más uniforme la multiplicidad; cuanto más prepondera la distinción, tanto más desigual y multiforme es la multiplicidad. La igualdad (entendida cualitativamente) no es nada más que la identidad parcial de lo distinto, ni la desigualdad nada más que la distinción parcial de lo idéntico en determinados rasgos.

Lo idéntico de lo distinto es lo general de esto, constituyendo lo que en lo distinto hay de otro (la diferencia) lo especial. Al avanzar la secuencia ordinal de *genus* y *species*, se incrementa con la acumulación de las diferencias la distinción. La identidad de lo general se mantiene, por el contrario, en medio del incremento de la distinción. Pero a la vez va quedando crecientemente encubierta por la última. En cada grado hay, además, determinadas dimensiones de la diferenciación, y según el número de ellas y la relación entre ellas se moldea la multiplicidad de lo distinto. Y a su vez supone cada dimensión de la distinción una forma del ser otro idéntica para todas las diferencias que entran en juego en ella. Pero la identidad de la forma de ser otro no es la misma que la identidad del *genus*.

En la secuencia ordinal de los estratos del ser aumenta igualmente la distinción, pues que son los estratos superiores los que ostentan con mucho la mayor multiplicidad. Pero la multiplicidad se conduce, además, respecto de la unidad de distinta forma que la distinción respecto de la identidad. La multiplicidad incrementada de los estratos superiores del ser ya no está dominada por la unidad (*cf.* cap. 29 *c*), la cual se le queda a la zaga. La identidad sigue por el contrario el paso de la distinción. No siendo síntesis como la unidad, no necesita dominar nada. Se limita a ser el retorno de determinados momentos supuesto y contenido en el ser otro. Y estos momentos aumentan igualmente con la pluralidad de las dimensiones y la riqueza de la distinción.

Entre la identidad y la distinción no hay pugna en ninguna parte. En todas se entrecruzan homogénea y armónicamente. Su oposición no tiene en sí nada de disyuntiva. Ambas se compenetran en todo lo que se diferencia en el mundo. Pero conciernen en ello a distintos lados.

### *b)* El principio lógico de identidad y el ontológico

Lo peculiar de la categoría de identidad —a diferencia de la categoría de la distinción y de las más de las otras categorías— sería el estar contenida en ella una ley: el "principio de identidad". Este principio es conocido por la lógica, donde constituye juntamente con el principio de contradicción y el principio del tercio excluso el grupo de las "leyes lógicas" (o "leyes del pensamiento"). No va a hablarse de nuevo aquí de que estas leyes son más bien leyes del ser ideal y sólo indirectamente leyes lógicas, ni de que sólo imperfectamente dominan el pensar efectivo, etc. (*cf.* caps. 19 *b* y 32 *b*). Lo importante para el problema de la identidad son más bien sólo estos tres puntos: *1.* que son en general "leyes", *2.* que el principio de identidad sirve ya de base a los otros dos, y *3.* que ni él, ni las otras dos leyes tienen aquella evidencia formal o inmediatamente apriorística que siempre se les ha atribuido.

Las leyes son formas del orden, que siempre rechazan un determinado tipo de desorden. Esto es bien sabido por el principio de contradicción: si A pudiera ser a la vez B y no B, caducaría toda univocidad de los juicios y toda necesidad de los raciocinios. También el principio de identidad rechaza algo. La fórmula "A es A" no permite reconocerlo así a primera vista.[1] Pero si se considera que todo juicio sintético "A es B" enuncia de A algo que no está contenido en A o que en todo caso A no es de suyo, cambia la situación: la forma fundamental del juicio sintético es justamente lo contrario del principio de identidad, a saber, "A es no A". En todo juicio sintético está pues amenazada la identidad de A; y de hecho consiste la "síntesis" justamente en la inserción de una nueva nota en el contenido del concepto A; con lo que patentemente resulta transformado el contenido de A. ¿Puede entonces seguir diciéndose que ha continuado siendo lo que era?

Hoy ya no tiene sentido ponerse a jugar en esta cuestión con sutilezas formales. Pero es digno de mención el hecho de que en los

1 Por lo demás se la escribe erróneamente las más de las veces: "A = A"; lo que no hace más que producir confusiones, pues el ser predicativo de la cópula no tiene nada que ver con la igualdad.

primeros pasos históricos de la lógica brotara este problema, y como la filosofía seria se enfrentó a él todavía del todo inerme, tomó el problema un aspecto muy amenazador. Antístenes defendió la tesis de que no puede afirmarse absolutamente nada de otra cosa, sino exclusivamente algo de sí mismo, o que no puede decirse "el hombre es bueno", sino sólo "el hombre es el hombre" y "bueno es bueno". Cualquiera que fuese el tenor de su argumentación (que no está claramente transmitido), fácilmente se ve lo que quería decir: se ataca el sentido de la enunciación por añadir al sujeto algo que no está contenido ya en él —o dicho kantianamente, se ataca el sentido del juicio sintético.

Si se pregunta por qué lo atacaba Antístenes, sólo puede responderse una cosa: porque el concepto sujeto resulta alterado por el predicado o no sigue siendo idéntico. Mas esto es aquello contra lo que se dirige el "principio" de identidad. "A es A" significa: sea lo que sea lo que se enuncie de A, sólo con que se trate de un efectivo enunciar de A, A mismo sigue siendo lo mismo. Sólo por esta causa es el principio de identidad una ley: porque no enuncia algo comprensible de suyo, sino una tesis en el fondo muy sorprendente, que además es fundamental e indispensable para el reino entero de los conceptos, juicios y raciocinios. Agudizado hasta el extremo, quizá pueda enunciarse así: incluso cuando es no-A, es A no obstante A.

Esto es todo menos evidente. Es un principio altamente sintético, incluso sumamente osado. Pero si se renuncia a él, tiene Antístenes razón, y no puede enunciarse de A nada más que A; el juicio queda entonces condenado a la tautología, no pudiendo enunciar ya nada que valga la pena de enunciarlo. En esto sólo estriba la justificación de un principio tan osado. El principio de identidad es una condición del juicio, que es por lo que tiene que poseer validez en la esfera del juicio.

Pero entonces no se debe enunciarlo como A es A, que es precisamente una fórmula tautológica. Es necesario dar expresión al sentido sintético de la identidad. El principio tiene que decir que A sigue siendo con el predicado B lo mismo que sin B, o todavía más en general, que A es un respecto (por ejemplo, en el juicio A es B) lo mismo que en otro respecto (digamos, en el juicio A es C), por diferentemente determinado que resulte por obra de los distintos predicados. Si se quiere reducir todo esto a una fórmula, la fórmula tiene que decir: $A_1$ es $A_2$. Los *índices* dan aquí expresión a la diversidad de la predicación. El principio de identidad no afirma la identidad de lo idéntico —con lo que no se diría nada—, sino la identidad de lo distinto.

De este sentido de la identidad lógica no depende el solo *juicio*. Más aún quizá depende el raciocinio. Un silogismo sólo concluye cuando el *terminus medius* es efectivamente idéntico en la mayor y en la menor. Si se divide en dos conceptos no idénticos surge la *quaternio terminorum*. Ahora bien, el *terminus medius* figura en las premisas en forma muy distinta, y justamente en esta distinción entre las enunciaciones tiene que ser idéntica. Es decir, tiene que ser como $M_2$ lo mismo que como $M_1$. Aquí puede tocarse con las manos el sentido sintético de la identidad.

Y algo semejante puede mostrarse del concepto. En la medida en que éste representa lo general de los casos, contiene lo que hay de idéntico en éstos (las notas comunes son justo las mismas): pero como los casos son distintos, lo que hay de idéntico en ellos es algo idéntico en lo distinto.

Más importante es aún quizá el hecho de que también las otras dos leyes lógicas suponen el principio de identidad. Basta mostrarlo así del principio de contradicción. Pues sin éste tampoco tiene validez alguna el principio del tercio excluso. En la clásica formulación de Aristóteles dice, pues, el principio de contradicción: "lo mismo no puede convenir y no convenir a lo mismo a la vez y en el mismo respecto". En esta cláusula está supuesta cuatro veces la identidad, pues también en el "a la vez" se entraña una identidad. El principio de identidad es, pues, en cuádruple respecto la condición del principio de contradicción.

Y una nueva consecuencia es ésta: lo que era válido del principio de identidad —que no es evidente *a priori*, sino sólo como condición necesaria del juicio y el raciocinio y ya hasta del concepto— tiene forzosamente que ser válido también de las otras leyes lógicas. Pues éstas por su parte descansan ya en él.

### c) La identidad ontológica y el devenir

De lo lógico al ser ideal hay un salto pequeño, porque las leyes ideales esenciales dominan las relaciones lógicas. Y si se considera además que en el reino de las esencias es la relación dominante la del *genus* y la *species*, y que esta relación descansa en la identidad de lo general en lo especial, no puede menos de ser evidente que la esfera ideal es el dominio propio de la ley de identidad. A esto responde, pues, también la posición singularmente dominante que ocupa aquí el principio de contradicción.

Pero ¿qué pasa con ésta en la esfera real, a la que ontológicamente se reduce todo? De contradicción propiamente tal no puede

hablarse aquí, ni tampoco por tanto de una ley que la excluya; pero tampoco existe aquí una ley que excluya con el mismo rigor la pugna real. La pugna es antes bien un momento categorial positivo que patentemente aumenta aún con la altura de los estratos de lo real y que de ninguna suerte resulta dominada en todas partes por una armonía correspondiente (*cf.* cap. 32 *a-c*). Pero ¿qué queda del principio de identidad en una esfera que contiene la pugna no dominada?

Lo que trató de mostrar Antístenes del juicio y del pensar lo había mostrado del mundo real en forma insuperablemente impresionante y con mayor razón Heráclito. No puede descenderse dos veces por el "mismo" río, que se ha vuelto otro la segunda vez. Más aún, ni siquiera cabe acercarse al "mismo" río, que se ha vuelto ya otro mientras llegamos a él nosotros, que también nos hemos vuelto otros.

Es la ley del devenir a la que está sometido todo lo real. El devenir significa justo que ningún ente sigue siendo perfectamente idéntico ni siquiera durante el menor espacio de tiempo. Todo lo que es real se altera; mas la alteración es la distinción reiterada en la serie de los estadios del tiempo y a la vez ordenada en la secuencia de los mismos.

Por otro lado, si este "río" de todas las cosas no es el constante surgir de la nada y sucumbir en la nada —lo que no puede ser porque "el no ser no es" (cap. 35 *c*)—, tiene que ser el paso de lo uno a lo otro. Y esto sólo es posible a su vez si consiste en el volverse otro algo que se mantiene en medio del cambio de las cualidades. Este algo que se mantiene sería, pues, lo que permanece idéntico en medio del río de las cosas, el cual permanecería restringido a lo externo y periférico del algo permanente.

Con esto nos hallamos ante la categoría de sustancia. Con lo subsistente se mienta justo lo persistente en medio del flujo del tiempo, en lo que sólo cambian los accidentes, o sea, aquello que resiste al devenir y a la caducidad. Mas como semejante algo absolutamente persistente no puede indicarse empíricamente de ninguna manera, mientras que es un requisito incondicional para comprender la alteración, no pudieron menos de agruparse en torno al problema de su existencia y de su más precisa caracterización las mayores cuestiones disputadas de la metafísica. Pero estos problemas de la sustancia pertenecen al orden de la teoría especial de las categorías y no pueden anticiparse aquí.[2]

[2] Como orientación sobre el pertinente círculo de cuestiones *cf. Filosofía*

Sin embargo, tampoco la sustancia es sino una de las varias formas de variación de la identidad real. Otra forma reside en las leyes de los procesos naturales, en la medida en que significan los tipos de procesos que permanecen fijos en medio de toda la movilidad, o sea, el constante retorno del esquema del proceso que es idéntico en ciertos rasgos fundamentales. Una forma más, enteramente distinta, de la identidad, la tenemos en la reproducción espontánea de lo orgánico mediante la cual se mantiene el tipo de la especie en medio del cambio de los individuos. Aquí no hay nada persistente que sirva de base, descansando la conservación puramente en la función de autorrenovación de lo viviente; la conservación flota, por decirlo así, sobre el cambio de sus sujetos momentáneos.

Otras variaciones residen aún en la unidad de la conciencia y la identidad de la persona, e igualmente en la conservación de la colectividad humana y del espíritu objetivo histórico. Aquí amenaza por todas partes el flujo temporal a la identidad y ésta tiene que afirmarse por su propia actividad contra él. Mas los medios y las vías por los que se afirman contra él el ser psíquico y el espiritual como idénticos son siempre nuevos.

Esta variación es casi tan rica de contenido como la gradación de lo real mismo. Pero la identidad no es aquí completa en ninguna parte; en ninguna se extiende más que a rasgos sueltos, que por lo mismo se siente la inclinación a tener por rasgos fundamentales. Y encima no es temporalmente ilimitada. La verdad de la relación entera sería la pugna de la conservación y la caducidad en el proceso real mismo. Y categorialmente sirve de base a esta pugna una pugna de la identidad y la distinción. Aquí pasa, pues, a ser repugnancia real la relación entre la identidad y la distinción que en sí es perfectamente unívoca; y toda identidad que se afirma en medio del devenir es una identidad arrancada a la caducidad.

Pero todavía hay una forma enteramente distinta de la identidad en el mismo devenir temporal, una identidad que no necesita afirmarse por estar ya contenida en la esencia de lo real y de su temporalidad. Consiste en la inmutabilidad de lo que fue una vez, o como dice la expresión poética, en la eterna quietud del pasado. Al hombre se le hace muy enérgicamente sensible dentro de la esfera de su mundo en la imposibilidad de borrar los actos una vez llevados a cabo, así como en la imposibilidad de volver a aprovechar las oportunidades dejadas pasar. La corriente del tiempo fija lo que

*de la Naturaleza*, caps. 22, 23, así somo "Zeitlichkeit und Substantialität", *Blätter für deutsche Philos.*, tomo XIII, 1938.

se hizo efectivo una vez y no lo repite. El ser pasado no es ser anulado; de otra suerte no habría diferencia alguna entre lo que fue y lo que no fue.

La imposibilidad de hacer que no suceda algo sucedido, de hacer algo omitido —pues lo hecho más tarde no es lo mismo que hubiera sido hace tiempo— es una forma genuina de la identidad real. Tan sólo es algo enteramente distinto de la conservación. Pues ésta descansa en la duración, mientras que aquélla descansa justamente en el incesante pasar al pretérito. Pues justo lo pasado es lo ya no alterable. En este sentido tiene todo lo que es real una ilimitada identidad real, aun cuando sea lo más fugaz que quepa.

Los fundamentos ontológicos de esta realidad no se hallan en la sola estructura categorial de la temporalidad y del devenir. Están en último término en la estructura modal de lo real y especialmente en aquella "ley de escisión de la posibilidad real" de la que pudo mostrar el análisis modal que en ella descansa la "dureza de lo real".[3]

---

## CAPÍTULO 37

## LA GENERALIDAD Y LA INDIVIDUALIDAD

### *a)* LA METAFÍSICA DE LOS UNIVERSALES Y LA LLAMADA INDIVIDUACIÓN

Mientras se consideró lo general como un ente de orden superior que tiene su existencia por sí aun sin casos reales, tenía que pasar lo especial de los casos singulares por algo secundario que surge sólo posteriormente. Este "posteriormente" no necesitaba por cierto ser temporal; pero tampoco interesa tanto que lo sea. Pues lo general se extiende a casos que pueden darse en cualquier tiempo, siendo ello mismo, pues, intemporal sin más o siendo temporales sólo los casos. Lo importante en la tesis del realismo de los universales es sólo el *prius* óntico de lo general.

Pero en el desarrollo consecuente de esta tesis entraba la idea de que los casos singulares son en su cabal distinción, incanjeabilidad, darse una sola vez y ser únicos —en suma en su "individualidad"— algo que no sólo resulta contrapuesto a los universales, sino también pugnante con ellos. La cuestión era entonces cómo pueda producirse realmente la individualidad. No es cosa tan fácil de ver

[3] *Cf. Posibilidad y Efectividad*, cap. 15 *d*.

en un mundo dominado por generalidades. Este "producirse" se llamó "individuación". La cuestión era por tanto la de un *principium individuationis*.

Ya Aristóteles, aunque no veía el *eidos* en ninguna otra parte más que "en" los casos singulares (ἕκαστα), se había preguntado a sí mismo: ¿qué se agrega al *eidos* para que surja el caso singular —y para que surja con todas las múltiples determinaciones que sólo de él como singular (καθ' ἕκαστον) son válidas? Se respondió con el principio de la materia: todas las diferencias especiales por debajo del *eidos* se producen porque los casos singulares están formados de distintas partes de la materia —y más precisamente de la materia secundaria, diferenciada ya ella misma.

Mientras sólo se fijó la mirada en las cosas materiales pudo ser ello suficiente. Pero ¿y cuando se tratase de las personas humanas en su peculiar índole caracterológica y moral? Aristóteles no se intimidó ante la necesidad de afirmar que Sócrates y Callias no se diferencian por nada más que por tener distintos huesos y distinta carne. No podía sacar otra consecuencia porque la doctrina del "*eidos* indivisible" (ἄτομον εἶδος) no admite una diferenciación de la esencia (τί ἦν εἶναι) por debajo de la diferencia última y terminante (τελευταία διαφορά). Toda ulterior especificación por debajo del *eidos* "hombre" tenía, pues, que pasar por inesencial —por meramente "accidental" (συμβεβηκός).

Esta doctrina recibió un poderoso apoyo de la desvalorización del mundo visible en el cristianismo; subsistió sólo poco atacada hasta entrado el siglo XIII, aunque ni de lejos armonizaba con la concepción teológica de la sustancialidad del alma individual. La íntima desarmonía reveló ser, sin embargo, más fuerte que la armonía. Plotino fue el primero que tomó posición contra ello. Bajo el título "¿Hay ideas de los casos singulares?" trató la cuestión de la individuación. Respondió afirmativamente. Borró, pues, el límite aristotélico de la diferenciación en el ἄτομον εἶδος y dejó que prosiguiera la serie de las diferencias esenciales. Cierto que al hacerlo así tropezó con una aporía que no supo resolver: el mero amontonamiento de las diferencias no llegaba a constituir una rigurosa singularidad. Por lo que mantuvo el principio de la materia.

Más radicalmente procedió Duns Scoto. Él introdujo fundamentalmente el principio de la individuación en el reino de la forma y eliminó la materia enteramente del problema. La *essentia* se diferencia sin límites, siendo aportada por ella sola la *quidditas* entera de las cosas singulares. Justamente la materia no puede añadir nada a la especificidad. En la escuela de Duns Scoto se

forjó para designar esta forma individualizada el término *haecceïtas*, que puede traducirse aproximadamente por "el ser esto que está aquí"; prueba de cuánto se tenía a la vista el concepto aristotélico original del "esto que está aquí" (τόδε τι).

Si en este estadio del problema se va más al fondo de la situación se encuentra que aquí ocurre de hecho un vuelco radical en la concepción de la individualidad. En efecto, si se apela a la diferenciación de la forma, se mienta en verdad un sentido de la singularidad enteramente distinto del que se mienta al apelar a la materia: ahora ya no se mienta el mero ser numéricamente único junto a otros entes únicos, sino un ser único en sentido cualitativo. Para explicar que un hombre no sea el mismo que un segundo hombre no podía en rigor bastar el no ser materialmente idénticos la carne y los huesos. Por lo mismo podía igualar cualitativamente el uno al otro en todos los rasgos. Pero así no está constituida la individualidad del hombre, ni siquiera la de las cosas. Una cosa es distinta de otra también por su contenido, por el "ser así". Ahora bien, el "ser así", la *quidditas*, consiste en puros momentos de la forma, de la cualidad, de la multiplicidad y de la unidad de ésta, en suma —como se decía entonces— de la "forma".

La ley que se toma aquí en consideración puede formularse aproximadamente así: dos cosas que tuviesen en todos sus puntos la misma determinación serían efectivamente una misma cosa. En un mundo como el nuestro, que se compone de puras cosas singulares, tiene, pues, que ser cualitativamente distinto incluso lo más semejante. Así lo enunció posteriormente Leibniz en su *lex identitatis indiscernibilium*.

Aquí está la razón por la que no podían entenderse mutuamente tomistas y escotistas en el problema de la individuación. Con la individualidad mentaban algo distinto. Unos y otros mentaban sin duda ontológica y consecuentemente el ser único en cuanto tal (el darse una sola vez sin posibilidad de repetición). Pero los primeros mentaban el ser único numéricamente o en el fondo el entendido en sentido meramente cuantitativo; los segundos mentaban por el contrario un ser único en sentido efectivamente cualitativo, la índole única.

### *b)* La antinomía de la individualidad cualitativa y el problema del "principium individuationis"

Como bajo el punto de vista ontológico no interesa meramente una individualidad numérico-formal, sino también una individua-

lidad henchida de contenido, o sea, la cualitativa, podría pensarse que habría que decidir la cuestión en favor de la concepción scotista.

Pero históricamente trazó ya el nominalismo un límite infranqueable a *todo continuar por tal camino*, al negarle realidad a los universales en cuya especialización debía descansar la individuación. Si lo general sólo existe *in mente*, no hay en ello diferenciación que pueda llegar a los casos reales singulares, porque permanece separado de éstos por la esfera.

Pero hay aquí una dificultad todavía mucho más radical que por cierto no comprendió del todo ninguna de las viejas teorías. Imagínese lo general especializado por diferenciación descendente hasta tal punto que agote el "ser así" íntegro del caso singular; y pregúntese: ¿será con *ello sólo* ya propiamente lo individual? Sólo podría serlo si el "ser así" de un caso contuviese la garantía de no igualar a éste ningún segundo caso. Pero ¿puede dar esta garantía el "ser así" —entendido como conjunto de las determinaciones? Es patente que no. El "ser así" en cuanto tal puede muy bien retornar en otros casos, por muy diferenciado que sea. Pero si de hecho no hay en todo el mundo sino el caso único, no radicará ello en el "ser así", sino en la no presencia de otros casos en el mundo real. El que la figura de Sócrates sólo ocurra una vez en la historia no radica en una esencia "Sócrates" que sólo pudiera efectuarse en un hombre, sino en la multiplicidad del mundo humano y del curso de la historia, que no produce sólo siempre nuevas figuras, sino también siempre figuras de nueva índole.

Dicho en términos de principio: en tanto que todo "ser así" y toda esencia es indiferente al mundo de los casos, o sea, sigue siendo fundamentalmente general en medio de toda su especialización, tampoco es propiamente individual la esencia ampliada hasta la *haecceïtas*. Y como la palabra mienta justamente el "esto que está ahí" una sola vez en cuanto tal, es necesario añadir: no hay *haecceïtas* propiamente tal en este sentido. Puede expresarse lo mismo también así: individualidad la hay sólo en la esfera real, pues el ente solamente real es algo completamente determinado: el ser ideal es el ser incompleto; las esencias se gradúan sin duda en *genus* y *species*, pero siempre resultan generales. El "ser así" de una cosa es, cuando se le considera separado de su "ser ahí", "neutral" a la idealidad y la realidad; pues la distinción de las maneras de ser no depende de él, sino del "ser ahí".[1]

[1] *Cf. Ontología.* I: *Fundamentos*, cap. 17 *a-c.*

En el "ser así" en cuanto tal no puede tener, pues, sus raíces el "ser ahí sólo una vez", porque esto es cosa del "ser ahí" y además exclusivamente del "ser ahí" real. Hay muy bien, naturalmente, la esencia de algo individual —la "quidditas" de lo real que se da una sola vez en este su darse una sola vez— pero no es una esencia individual. Resulta general en el sentido de que lo que tiene de único el caso real (su no retornar) no radica en ella, sino en la índole del mundo real. El ser único depende del complexo del orden real, en tanto éste es de una índole estructural (relacional y predeterminativa) tal que no puede producir por segunda vez nada idéntico en todas sus partes; la misma cosa estaría por segunda vez en otras relaciones ónticas y otras cadenas de predeterminación, y como éstas no le son extrínsecas, sino que cooperan a determinar su constitución, ya sólo por esto sería otra. El mismo orden real del mundo es uno. Sólo por esto es todo lo que se encuentra en él también único.

La tesis "el 'ser así' de algo individual no es un 'ser así' individual" enuncia en forma ontológicamente precisa la antonomía de la individualidad cualitativa. Pero la razón de la antinomía está en el aislar del "ser ahí" el "ser así"; no está, pues, en una necesidad ontológica, sino en lo parcial de la manera de considerar las cosas. Pero la parcialidad no consiste nada más que en la manera puramente cualitativa de tomar la individualidad misma; justo en semejante manera de tomarla tenía el ser único que depender del "ser así" solo, o como decían los escotistas, de la "forma" sola. Y esto ha revelado ser imposible.

Pero si se hace entrar de nuevo en la consideración el momento del ser que es el "ser ahí", se introduce de nuevo también el otro concepto de la individualidad, el del ser uno numéricamente. El "'ser ahí' sólo una vez" en el mundo real es la expresión exacta de este ser único numéricamente. La cuestión es, pues, ésta: ¿cómo puede sintetizarse el ser único numéricamente con el ser único cualitativamente, de suerte que ambos juntos den por resultado una individualidad dotada de unidad y suficientemente apresada por los dos lados —el lado del "ser así" y el del "ser ahí"?

### c) El "principium individuationis" en el orden real

A tal respecto hay que seguir preguntando ante todo: ¿qué *principium individuationis* cuida del ser numéricamente uno? Al viejo principio de la materia no puede retrocederse; sólo conviene al ser material de las cosas. Y en éste es justo en donde se halla

expresa cualitativamente de la manera más débil la individualidad. A fines de la Edad Media se abrió paso la idea del ser el espacio y el tiempo el *principium individuationis*. Ontológicamente tiene esta idea mucho en favor suyo: aquello que tiene su lugar inequívoco en el espacio y a la vez en el tiempo se distingue por ello también inequívocamente de todo lo demás, teniendo pues en ello la garantía de ser único. En el tiempo solo pueden ser a la vez muchas cosas; en el espacio solo pueden ocupar el mismo lugar unas después de otras muchas cosas; pero nada puede estar con otra cosa a la vez en el mismo lugar. Podía parecer, pues, que en el *hic et nunc* se había encontrado el *principium individuationis*. Así lo sostuvo todavía Schopenhauer en el siglo XIX.

Pero tampoco esto basta. Porque no todo lo real existe en el espacio. El ser psíquico y espiritual es inespacial y es exactamente tan individual bajo el punto de vista numérico como lo espacial; pero su temporalidad sola no basta para la individuación. Es, pues, en el fondo la misma insuficiencia la que afecta al *hic et nunc* como principio del ser único que aquella que afectaba a la materia. Pues la especialidad no llega en la estratificación de lo real más arriba que la materialidad.

¿Qué es, pues, lo que distingue en el ser psíquico y espiritual lo uno de lo otro? Aquí es, además de la temporalidad y de la especificidad del "ser así", algo tercero que también entra en juego. ¿Qué distingue un acto de otro, un pensamiento de otro, un movimiento histórico de otro? O preguntemos más exactamente: ¿qué seguiría distinguiéndolos aun cuando fuesen perfectamente iguales por su contenido (por el "ser así")? No el tiempo solo, pero sí el orden real que lo abarca todo en la unidad del tiempo. El mismo acto de otra persona es otro porque en ésta pertenece a un segundo y distinto orden de vida y de actos. El mismo pensamiento es otro, porque aparece en otro orden de pensamientos, el mismo movimiento histórico (supuesto que fuese posible cosa semejante) es otro porque aparece en otro orden de cosas histórico.

La espacialidad sólo es la dimensionalidad especial de los estratos reales inferiores. Los superiores tienen otras dimensiones de multiplicidad. El hecho de que el *hic et nunc* baste para los primeros sólo constituye, pues, un caso especial del orden real en general. Mas por lo que toca al orden real mismo, es plenamente evidente el carácter de único, pues es el complexo de relaciones y dependencias que atraviesa el mundo real entero unificándolo. Pero este mundo es ahí sólo una vez. Y por eso son ahí sólo una vez también todos los "lugares" particulares del orden real. Ahora bien, este

"ser ahí sólo una vez" es la individualidad numérica, el ser único en cuanto al "ser ahí".

El orden real, entendido en toda su plenitud y concreción, es, pues, el verdadero *principium individuationis*. Hace para todo lo real justo aquello que hacen la materia e incluso el *hic et nunc* sólo para una parte de lo real: producir el ser uno numéricamente. Pero hace todavía más. Pues en él resulta palpable también la buscada síntesis de las dos especies de la individualidad, la numérica y la cualitativa. Como todo "ser ahí", así también todo "ser así" tiene sus determinaciones en razón de cadenas de predeterminación, y éstas son justo lo que constituye el orden real. La constitución aislada de una cosa singular es una abstracción. Lo que es realmente efectivo, es también, hasta en sus últimos rasgos particulares, realmente posible y realmente necesario; mas es ambas cosas en razón de complejos de condiciones que abarcan toda la anchura de la constelación real del caso.[2]

En este estado de cosas hay que aprender algo que no podía hacerse palpable sobre la base de la vieja ontología que partía de los universales: que no hay dos distintas clases de individuaciones —numérica y cualitativa—, que no hay absolutamente más que una sola, en razón de un mismo principio de individuación. Y esta individuación es a la vez un ser único en cuanto al "ser ahí" y en cuanto al "ser así". La oposición sobre la cual no pudieron entenderse antaño tomistas y escotistas es, pues, en verdad ontológicamente nula. No es ninguna oposición, sino que sólo parece serlo mientras se separan uno de otro el "ser así" y el "ser ahí". Pero esta separación la hay sólo en el pensar; en la realidad no existe. Aquí es antes bien todo ser así de algo a la vez el "ser ahí" de algo (aunque no de lo mismo) y todo "ser ahí" de algo a la vez "ser así" de algo. Por lo tanto no puede menos de suceder que el ser único en cuanto al "ser ahí" coincida dentro de la totalidad de lo real con el ser único en cuanto al "ser así".[3]

Sólo una cosa queda aún por observar aquí: ¿puede decirse propiamente que el orden real sea el *principium individuationis*? Es antes bien tal que es lo más concreto de lo concreto o justamente ningún *principium*. Y justamente porque es este todo uno, articulado en miembros, sobremanera intrincado, que rueda como proceso total en el tiempo y da por resultado constelaciones siempre nuevas, son también en él únicos e irrepetibles todas las formaciones, situaciones, constituciones y procesos. La individuación no

[2] *Cf. Posibilidad y Efectividad*, caps. 24, 25 y 31.
[3] *Cf. Ontología.* I: *Fundamentos*, cap. 19 *a-d*.

es nada que emane de un principio, sino sólo algo propio de lo "concretum" entendido en su plena totalidad. Por eso no hay en el ser ideal nada individual. Las esencias, por especiales que sean, conservan siempre algo de principios; les falta el entretejimiento de las relaciones y predeterminaciones reales.

Si se quiere sacar, pues, la consecuencia ontológicamente rigurosa, hay que decir: tampoco el orden real es ningún *principium individuationis;* "es" antes bien la individuación misma. Pues justo por obra de las situaciones reales siempre nuevas, resulta también siempre distinto lo que sucede. Puede, pues, decirse que no hay ningún *principium individuationis* y que tampoco hay menester de él. Más aún, en sentido riguroso tampoco hay "individuación", sino sólo individualidad. El término "individuación" está y estará, una vez más, afectado de lo torcido de aquella manera de ver que concede la prioridad a lo general y considera como secundario todo lo que se da una sola vez. Esto es un residuo del realismo de los universales que pudo conservarse hasta la misma metafísica de los idealistas y los fenomenólogos gracias a la posición dominante de lo general en la lógica.

Es toda esta manera de representarse las cosas la que ahora ha revelado ser insuficiente. Por eso tiene que abandonarse la cuestión entera de la individuación en cuanto tal. La individualidad no es la individuación. La individualidad no ha menester de ningún principio además de los principios que ya lo dominan todo. Allí donde está efectivamente en su terreno, en la esfera real, no surge posteriormente —detrás de lo general, que es incapaz de alimentarla—, sino que está por anticipado ahí a la vez que lo general.

### *d)* La individualidad de todo lo real y la realidad de lo general

Con las últimas consideraciones se ha desplazado la oposición de lo general y lo individual hasta la cercanía de la primera oposición del ser —el principio y lo *concretum.* No por ello debe olvidarse la diferencia. Todos los principios son generales, pero no todo lo general es principio. Los rasgos comunes de muchos casos pueden ser también secundarios y extrínsecos, pero los principios son lo ónticamente primario. Y por otro lado tampoco lo *concretum* necesita ser individual; en el reino entero del ser ideal se queda en general.

La vieja doctrina de la prioridad de lo general tiene por base la

idea de que lo general es un ente distinto de lo individual y situado al lado de esto; sobre esta base era posible disputar acerca de un *prius* de lo uno o de lo otro. Y entonces no era sino natural atribuir a lo uno y lo otro distintas esferas. El realismo extremado de los universales daba a lo general la primacía de la esfera de las esencias con su *aeternitas;* el nominalismo daba a lo individual la primacía de la existencia autárquica, mientras que hacía existir lo general sólo secundariamente en la abstracción del entendimiento. Ambos cometían la misma falta, sólo que en distinta dirección: separaban lo general de lo singular en el mundo y después ya no podían entender lo general como lo común de los casos singulares mismos. Ahora bien, justamente por su esencia no es lo general nada más que lo común de los casos singulares, lo idéntico en medio de la distinción de éstos.

Desde siempre gozaron por ende de una ventaja aquellas teorías que veían lo general "en" el mundo real mismo, o que por lo menos reconocían que existía "también" en este mundo. Así lo vieron Abelardo, Tomás, Duns Scoto y precediéndolos a todos ya Aristóteles. Pero en ningún caso está superada en estas teorías la idea de las dos clases de entes en el mundo real mismo; apoyada incluso por la dualidad de la potencia y el acto. Parecía como si en un mismo mundo estuviesen lo general y lo individual lo uno al lado de lo otro. Pues se creía —aunque las más de las veces tácitamente— que algo individual de ninguna manera podía ser a la vez general y algo general de ninguna manera individual.

Éste sigue siendo siempre en el fondo el mismo error: se admiten ahora como antes dos clases de entes, sólo que ahora se los mete en una misma esfera. Pero el mundo real que conocemos no encierra justamente en este respecto dos clases de entes. Aquí no se trata en absoluto de una superposición, sólo puede tratarse de una compenetración de lo general y lo individual. Lo que se requiere es justamente aquello que parecía imposible —que algo individual es en variados respectos también algo general y que lo general no tiene su realidad en ninguna otra parte más que en lo individual. Pues sólo así responde a la índole peculiar del ser real en contraste con la otra manera de ser: todo lo real (lo mismo si es proceso, formación o constelación fugaz) es individual— y lo es en el sentido riguroso tanto del ser único numéricamente como del ser único cualitativamente —y sin embargo tiene lo general igualmente realidad en lo real.

Esto sólo es posible naturalmente si lo general no está al lado de lo individual, sino "en" lo individual. ¿Es acaso ésta una rela-

ción contradictoria? ¿Desemboca al menos en una pugna real? Justamente a la inversa: es la perfecta armonía de la generalidad y la individualidad, y tanto en la totalidad del mundo como en cada uno de sus sectores; más aún, es encima una relación bien conocida de nosotros ya en la vida, en la que no vería nada de paradójico nadie no extraviado por su cultura. Es simplemente esto: todos los rasgos singulares de algo individual son generales, pues tomados cada uno por sí le son de hecho comunes con otros innumerables entes; pero la totalidad de su complexión mutua es única en cada ente individual.

En nada más que en este ser único el todo en el darse una sola vez la conjunción de una multitud de determinaciones, cualidades y relaciones de las que cada una por sí es general —consiste ontológicamente la individualidad. Y como semejante conjunción sólo la hay en los casos reales, es válida la tesis que dice que sólo lo real es individual. Pero como por otro lado son generales todas esas determinaciones que no pierden su generalidad ni siquiera en lo que tiene de única la conjunción, contienen los casos reales individuales mismos lo general y son por respecto a esto a la vez lo general real.

En nada más que en este estar contenido lo general en lo individual consiste la "realidad de lo general". No hay, pues, de hecho más existencia de lo general en el mundo real que su existencia en los casos singulares mismos. Leyes, cualidades, tipos de formas y de procesos no tienen más ser que el de lo idéntico en la distinción de lo que se da una sola vez. La identidad y la distinción no están precisamente en pugna, sino que se completan en multiplicidad de grados al penetrarse mutuamente en todo ente. Pero lo general no es nada más que la identidad de ciertas determinaciones en medio de la distinción de las demás determinaciones. Un existir para sí sólo lo tiene lo general en el ser ideal y en el entendimiento abstractivo. Real lo es, en cambio, sólo en los casos reales. Y como éstos son todos individuales, puede también decirse: real es lo general sólo "en" lo individual.

Así concuerdan sin contradicción estas dos tesis: todo lo real es individual y lo general es, sin embargo, también real. Tan sólo no es una generalidad independiente que fuera real "al lado" de los casos individuales: así como tampoco hay casos individuales "al lado" de lo general; sino sólo aquellos que están abrazados por lo general. "Casos generales" sólo los hay en los conceptos auxiliares de la ciencia, no en el mundo real. Lo general no tiene en absoluto la forma del "caso"; tiene la forma de lo que retorna

idénticamente en medio de la distinción de los casos. Pero la comunidad de esto que retorna en los casos es tan real como la distinción de los rasgos que no retornan.

Si se pretendiera impugnar lo anterior, se tendría que desgarrar el "ser ahí" y el "ser así" de los casos reales uno de otro, reservando la realidad al solo "ser ahí"; pues el "ser así" es siempre general en muchas partes y sólo único en su totalidad. Pero entonces no podría ser la determinación de los casos reales una determinación real, ni la multitud de relaciones y predeterminaciones en que descansa una multitud de relaciones y predeterminaciones reales. En suma, con ello no se anularía nada menos que la realidad del orden real.

Este enorme contrasentido quedó despachado en la dilucidación fundamental del "ser ahí" y el "ser así". No ha menester de más refutación especial en el problema de lo general.

### *e)* Diferencia de las esferas en la relación de lo general y lo individual

En ninguna de las oposiciones elementales resalta tan claramente a la luz del día la diferencia de las esferas del ser como en la oposición de la generalidad y la individualidad. Lo general es común a ambas esferas. Lo individual las separa radicalmente. En el ser ideal sólo hay lo general. Sin duda se gradúa ahí múltiplemente, descendiendo hasta la "esencia de algo individual"; pero también de esta esencia se ha mostrado que no es en absoluto una "esencia *individual*". La esfera del ser ideal no conoce nada individual. Todo lo efectivamente único pertenece a lo real.

A la dominación exclusiva de lo general en el ser ideal no responde según esto en absoluto una dominación exclusiva de lo individual en lo real. Aquí tenemos antes bien la plena igualdad de posición: todo lo real es sin duda individual, pero lo general es real en y con lo individual mismo. La diferencia en la posición de ambos es sin duda palpable, pero no es una diferencia de rango. La prioridad frecuentemente proclamada de lo general, junto a la cual se presenta lo singular como un resultado combinatorio, ha revelado ser errónea: toda preexistencia de lo general a los casos es meramente una preexistencia en la esfera ideal; ahora bien, el ser ideal mismo es sólo un ser incompleto. Pero una prioridad de lo individual no es más sostenible, porque son rasgos comunes los que unen siempre ya lo singular. Leibniz, que quiso tomar en serio tal prioridad en la metafísica de las mónadas, tampoco pudo evi-

tar determinar la multiplicidad de las sustancias singulares por medio de una multitud de rasgos esenciales comunes. Supuso ya igualmente, pues, lo general.

La única diferencia claramente apresable en la posición de lo general y lo individual en un mismo ente real es más bien la de que lo general es lo que une y lo individual lo que separa. Y con esto se halla en conexión el hecho de que lo general se gradúe también en el mundo real, mientras que la individualidad en cuanto tal no se gradúa. Hay ciertamente un más y un menos del ser general, según la "extensión" de la homogeneidad, pero no hay más ni menos alguno en el ser único.

Esto parece contradicho por la experiencia: ¿no es un hombre mucho más individual que una piedra? Pero ¿aludimos efectivamente al ser único cuando tal preguntamos? Al ser una sola vez le es indiferente lo altamente que esté conformada o lo importante que sea para la vida la índole peculiar de una formación, índole en virtud de la cual la formación no ocurre por segunda vez en el orden real. El ser único en cuanto tal no se incrementa cuando descuella altamente sobre todo lo que tiene de común el caso singular aunque sólo sea con otros pocos casos. Se limita a ganar muy esencialmente en peso en ser y sobre todo en significación, y por eso es importante para nosotros en la vida tratándose de los seres y de las relaciones humanas, mientras que por lo común nos es del todo indiferente tratándose de las cosas materiales y de los procesos naturales. Pero la importancia y la indiferencia no alteran en nada el carácter mismo del ser único. Este carácter es absoluto y no puede incrementarse.

De alto interés es también la posición de ambas categorías en la esfera del conocimiento. Es bien sabido que la percepción, el vivir algo, la intuitividad y todo cuanto se acerca de alguna suerte a ésta dependen de los casos singulares e incluso se inclinan a tomarlos con una cierta autarquía que puede llegar al aislamiento; e igualmente, que todo conocer que piensa y que concibe depende en primera línea de lo general, pues que la formación de conceptos y el aparato entero del orden lógico se mueven entre generalidades a las que por su parte con facilidad se hace autárquicas. Tras todo ello se halla la dualidad de las fuentes del conocimiento, la aposteriorística y la apriorística, cuya posición es justo la de que aquélla conoce partiendo de lo singular y ésta partiendo de lo general.

Esta relación es perfectamente inequívoca en lo que toca al concebir, aunque la abstracción no va por lo común en la actividad intelectual ni remotamente tan lejos como se está inclinado a pen-

sar cuando se busca la orientación exclusivamente en los métodos de las ciencias de leyes (las exactas). Pero por lo que toca a la percepción y al vivir algo, no es de ninguna suerte tan simple la situación. Es un error pensar que la percepción aprehende efectivamente lo individual. Sin duda pende del caso singular y es exclusivamente una manera de dar este caso, pero de ninguna suerte lo da en lo que tiene de cualitativamente único; la percepción salta justamente con la vista por encima de las diferencias más finas, aprehendiendo el caso sólo en ciertos rasgos o perfiles que le interesan, y éstos son las más de las veces rasgos comunes a muchos casos.

La percepción y el vivir y experimentar algo se caracterizan por aprehender selectivamente. Están sometidos al interés práctico y a la importancia para la vida, e introducen los puntos de vista de la selección ya en la aprehensión intuitiva de los casos singulares. Por eso no es esta aprehensión ni una aprehensión de lo general, ni una aprehensión de lo individual, antes bien, se atiene en todo aquello que le hace frente a una cierta línea media, a lo "típico". Con ello pone justo de relieve lo relativamente general, pasando de largo junto a lo efectivamente único bajo el punto de vista cualitativo, pero creyendo aprehender lo individual.

En ello se engaña radicalmente; confunde el oscuro saber apriorístico de que todo caso es único con el aprehender la índole singular misma. Trae consigo tal saber, pero éste concierne solamente a la singularidad numérica. A llenar ésta de contenido no siente las más de las veces inclinación alguna el aprehender vivencial intuitivo. Éste resbala sin reparar por encima de la hondura de la diferenciación cualitativa. Se contenta con lo típico aprehendido como vaga analogía en las cosas materiales, los sucesos, las situaciones humanas y hasta las personas mismas. Esto, lo típico, aunque es algo general visto sólo superficialmente —un sustitutivo, pues, de lo efectivamente general tanto como de lo individual—, es siempre en la vida lo que se adelanta en primer término.

Se trata de una simplificación necesaria para la vida. Aprehender la individualidad es cosa de más profundo penetrar, que ha menester de un ahondar especial, de la tranquila entrega e inmersión. Para esto no tiene fuerza bastante la conciencia vivencial intuitiva que resbala sobre la multitud de las impresiones; se lo prohibe el *tempo* mismo de la vida. Esta conciencia tiene que despacharlo todo con relativa rapidez, tiene que ordenar y subordinar. Sólo puede hacerlo mediante la visión simplificada de lo típico. Sólo escasamente puede inmergirse en lo uno o lo otro, y aun

esto sólo allí donde la impulsa una profunda necesidad del alma. Preferentemente son una vez más las personas los objetos de tal inmersión. Pero aun entonces propende el hombre a proceder a cada paso mediante precipitadas analogías y generalizaciones.

La generalización en la abstracción no es aquello por lo que se gusta de tenerla, no es una actividad de la ciencia posterior a otras. Justo en la vida abstraemos sin darnos cuenta, inconscientemente y sin control en la más amplia medida. El vivir algo es en general un flotar en una abstracción a medias, y cuanto más ingenuo, tanto más. Con menos escrúpulos que ninguna abstrae la conciencia infantil, en la que la misma distinción de las personas no se extiende sino al más estrecho círculo. Y justamente con el despertar del concebir se inicia la individuación en la intuición. De aprehender efectivamente en forma individual —aunque sólo aproximada— sólo está en situación la conciencia madura. Pero su capacidad de inmersión depende ya de una vasta visión de conjunto del orden real como la da exclusivamente el concebir.

### *f)* Variación de lo general y lo individual por los estratos

Sólo lo general se gradúa. La individualidad en cuanto tal no puede graduarse, porque el ser único y el darse una sola vez no dependen de la sola altura de la diferenciación estructural, sino en primera línea del darse una sola vez cada constelación del orden real.

Pero hay muy bien una gradación en el peso en ser de la individualidad, y esta gradación depende ciertamente de la altura de la diferenciación. Pero como esta última asciende, dentro del gran todo del mundo, con la gradación de lo real, también aumenta considerablemente con la altura de los estratos el peso en ser de lo individual. Este aumento es tan llamativo que las más de las veces se lo ha tenido por una gradación de la individualidad misma, habiéndose llegado frecuentemente a atribuir individualidad tan sólo a las formaciones de los más altos estratos del ser.

De ninguna suerte es sólo el capricho de las vivencias humanas quien cree poder ignorar en los procesos de la naturaleza inorgánica que cada proceso se da una sola vez. El ignorarlo tiene también una razón ontológica muy certera: la individualidad de estos procesos existe sin duda, pero de hecho carece de importancia óntica. Pues las diferencias de contenido entre los procesos son relativamente escasas, teniendo en ello decisiva preponderancia lo idéntico. Ésta es la razón por la que las ciencias que tratan de

estos procesos —e incluso de los complexos dinámicos típicos— se atienen a lo homogéneo de ellos. Son ciencias de leyes.

En nada altera esto el hecho de que haya también objetos aislados de estos grados del ser en los que se investiga lo que se da una sola vez —como por ejemplo el cuerpo de la Tierra en cuanto objeto de la geología y la geografía. Pues aquí es lo decisivo la referencia al hombre como morador de la Tierra.

En el reino de lo orgánico se desplaza ya el peso en ser un poco hacia lo individual. Sin duda que en conjunto sigue siendo mínima la individualidad cualitativa en los individuos vivientes de una especie; pero no carece ónticamente de peso, porque desviaciones mínimas del tipo de la especie pueden llegar a ser filogenéticamente factores de la transformación de esta última. Esto encuentra su confirmación cuando se considera el despliegue de la vida sobre la Tierra en lo que tiene de único temporal y espacialmente, pues en él tiene también la vida de cada especie en cuanto tal sus límites temporales y su darse una sola vez. Este punto de vista nos resulta lejano en la vida y ni siquiera la ciencia observa y analiza las funciones vitales del organismo individual sino como las de un representante. Pero en el orden real de las formas de lo viviente es lo que tiene de única la vida de una especie un momento esencial de elevado peso óntico. Conciencia de ello sólo la tenemos, ciertamente, cuando oímos hablar de la extinción de especies hoy vivientes. Pero interés efectivo lo cobra allí donde se trata de la vida de la especie humana misma en su alta diferenciación en razas y pueblos.

Este peso en ser de lo individual aumenta sumamente en los estratos superiores. En el grado de lo psíquico está sustentado por la separación entre los mundos íntimos de las distintas conciencias. Sin duda que el hombre se engaña muchísimo las más de las veces acerca de la originalidad de su propia vida psíquica —ésta es, como saben bien la caracterología y psicología, mucho más típica de lo que sospechamos ingenuamente—, pero aún queda bastante de esencial heterogeneidad. Y esta heterogeneidad es justamente para la imagen total de las colectividades un importante factor constitutivo. Pues las colectividades no son unidades de homogeneidad, sino justamente de heterogeneidad; y la multiplicidad de las funciones que se ejercen en ellas depende de la multiplicidad de la índole propia de la psique humana.

Mucho más decisivo aún resulta lo que tiene de único cada persona humana como sér moral. Aquí no es importante la sola diferencia cualitativa, sino ante todo lo intransferible de la culpa y el

*mérito*, de la *responsabilidad* y la *libertad de decisión*. O para decirlo en términos más de principio: la predeterminación de lo que el individuo es por sus obras y sus tendencias en la esfera de su vida es aquí única y dada una sola vez a su manera; y la actividad que emana de él es, sin perjuicio de las muchas clases de influjos comunes a que está sometida, su actividad y no puede reducirse de ninguna manera al común denominador de algo general. Por eso no son sustituibles las personalidades en cuanto tales, por mucho que lo sea el individuo humano como sujeto de funciones en la colectividad. Cada cual trae al mundo en cuanto persona su propio principio y éste desaparece de aquél con cada cual.

Esto no es una mera imagen, aun cuando sea una imagen desmañada para una cosa en sí no adecuadamente expresable. Pasa con ello lo mismo que en la historia con los pueblos: cada pueblo trae al mundo (según las conocidas palabras de Hegel) su propio principio. Un pueblo no puede transmitir su principio, sólo puede efectuarlo en sí mismo. Un error de Hegel fue entender este "principio" a la manera de una sustancia. Pero de todas suertes se hace sentir de forma impresionante en sus palabras lo que tienen de únicos y de dados una sola vez los pueblos en la historia humana, justamente por lo que hay en ellos de un rasgo esencial de toda vida histórica: lo que tiene de irrepetible todo ser histórico. No es aquí como en el curso de la naturaleza, donde los nuevos procesos son iguales en lo esencial a los viejos, de los que sólo discrepan en pequeñeces. Justamente las formas más generales del curso de la historia son las únicas que retornan, pero no son nada más que un pálido esquema; la descollante riqueza de lo especial y siempre distinto es aquí lo verdaderamente esencial. Lo esencial de la historia está en lo que se da una sola vez y no retorna.

Podrían añadirse aún diversas variaciones que conducirían aquí demasiado lejos. Una de las más asombrosas es la de la obra de arte, cuyo carácter de única salta fácilmente a la vista y cuyo contenido espiritual apunta sin embargo muy por encima de ella misma hacia lo general. Algo semejante pasa con los productos del espíritu de toda especie, en tanto se mantienen históricamente mucho después de pasado su momento —por ejemplo, mediante la escritura—, experimentando siempre nuevas interpretaciones. Aquí se presenta por todas partes lo general en la forma de lo individual y como sustentado por esto. Pero la índole de esta sustentación lleva a una larga serie de nuevos problemas. Pues no tiene nada de común con el estar contenido lo general en los rasgos sin-

gulares de los "casos" que por lo demás conocemos en todos los dominios de lo real.

---

## CAPÍTULO 38

## LA MULTIPLICIDAD CUALITATIVA

### *a)* LA "COORDINACIÓN" DE LAS CUALIDADES PERCEPTIBLES

Al comienzo de la investigación sobre la cualidad (cap. 35 *a* y *b*) se distinguió del amplio dominio de las cualidades empíricas un estricto problema categorial de la cualidad. Las tres parejas de categorías de lo positivo y lo negativo, la identidad y la distinción, la generalidad y la individualidad pertenecen a este problema estricto. En todas ellas entra el contenido ontológico-fundamental del problema de la cualidad. El ancho campo de la cualidad empírica pertenece, en cambio, según se mostró, a los datos sensibles y a la manera de aprehensión, próxima a éstos, del vivir directamente algo. Es, pues, algo ontológicamente secundario, y las determinaciones reales de las cosas que responden a la multiplicidad de las cualidades sensibles, son algo del todo distinto de las cualidades.

Esto no significa que el análisis categorial pueda simplemente ignorar la multiplicidad cualitativa tal cual está dada en la percepción. Lo que pasa es más bien que la fábrica del mundo de la percepción, en la medida en que constituye un grado determinado del ser espiritual, entra también en la estratificación del mundo real; pues la esfera toda del conocimiento, juntamente con la diferenciación de su contenido, está incluida en el estrato del ser del espíritu (*cf.* cap. 22 *c* y *d*). Pero a la vez consiste la relación de conocimiento ontológicamente considerada, en que los contenidos de la conciencia cognoscente están coordinados a determinadas formas del ser. Esta coordinación no es idéntica a aquella inclusión; en ella, antes bien, consiste la relación de conocimiento con el objeto ente.

El descubrimiento, hecho ya en la Antigüedad, desarrollado en teorías enteras en los tiempos modernos, de que las cualidades sensibles son "subjetivas", es decir, que no existen en las cosas mismas en las que se nos presentan, sino exclusivamente en nuestra manera de aprehender estas cosas, sólo es por tanto la mitad de la situación ontológica. La otra mitad consiste en la forma de la coordinación,

en cuanto esta forma constituye el momento propiamente de conocimiento en la percepción, el factor de objetividad en medio de la subjetividad de la percepción.

Es sabido de todos que en la cuestión de esta coordinación entra en juego el problema psicofísico, que en medio de todo el esclarecimiento que ha experimentado sigue encerrando un residuo irracional impenetrable. Como de suyo se comprende, no se trata aquí de exponer este problema. Se trata, antes bien, exclusivamente del lado experimentable de esta coordinación, de los límites de ésta y de las leyes de su orden; y ni siquiera esto sino sólo en tanto esta coordinación concierne a la multiplicidad cualitativa del mundo de la percepción. Pues justamente en esta medida está entrañado también en ella un problema categorial de la cualidad.

Lo peculiar de este mundo de contenido ricamente articulado en oposición al mundo ontológicamente entendido de los correspondientes objetos, es justo esto de que en este mundo resulta el momento categorial fundamental de la cualidad, que en cualquier otra parte queda restringido a unos pocos rasgos esquemáticos, el propiamente dominante, ampliándose hasta constituir una copiosa y abigarrada pluralidad de dimensiones, como no volvemos a encontrarla en ningún otro lugar del mundo. Y esta pluralidad está por su parte articulada según leyes rigurosas y edificada como sistemas enteros de gradaciones cualitativas. Pero las leyes de su multiplicidad desempeñan el papel de cabales momentos categoriales en la fábrica entera de la experiencia, del vivir algo, de la configuración plasmadora de la vida y de la creación artística.

Por eso tiene que incluirla en sus consideraciones el análisis categorial de la cualidad. Pero antes tienen que despacharse dos prejuicios que se han ligado en nuestro tiempo con la doctrina de la subjetividad de las cualidades sensibles. Conciernen ambos a la llamada "resolución" de estas cualidades.

En primer lugar y por obra del predominio del pensar matemático en las ciencias exactas, se ha arraigado la idea de que toda cualidad tiene que resolverse en cantidad. Aquello en que se pensó al hacerlo así son las diferencias cuantitativas de las frecuencias y longitudes de ondas, que son de hecho lo que corresponde a las cualidades de los colores y sonidos en el mundo exterior. El error es sólo que este momento cuantativo no es aquí lo único determinante, sino que son momentos formales y relacionales aquellos "en los que" aparece lo cuantitativo. Lo que está coordinado en el mundo físico a la sensación de color pudiera llamarse la reflexión selectiva de la luz sobre determinadas superficies de los cuerpos;

lo que corresponde a la sensación de sonido son vibraciones de la fuente del sonido. Ni la una ni las otras son cantidades, sino procesos de estructura peculiar.

Pero más importante es lo segundo. Es, en efecto, falso de raíz que las cualidades sensibles se "resuelvan" ni en cantidad ni en ninguna otra cosa. La verdad es que no se resuelven nunca ni en ningunas circunstancias. Siguen siendo incontrastablemente en su esfera lo que son, cualidades. Sólo que su esfera no es la de las cosas materiales y las cualidades sentidas no son cualidades de estas cosas. No tienen absolutamente nada igual a ellas fuera del contenido de la percepción. La coordinación en los dominios de los sentidos consiste justamente en que el estímulo y la sensación son y serán heterogéneos entre sí, en que su enfrentamiento no admite paso alguno del uno a la otra ni viceversa, sino que el enfrentamiento persiste en medio de toda la dependencia en que está la sensación. La idea de que la sensación pueda resolverse en estados físicos es una idea absurda de antemano que se ha dado irreflexivamente por base a una relación no admitida en absoluto por ella.

### *b)* La coordinación y la fenomenicidad. Las cualidades sensibles y sus sistemas de dimensiones

Como se ve, si es absurdo atribuir realidad a las cualidades sensibles, no es menos absurdo pensar que estén compuestas de momentos no cualitativos —funciones, procesos, relaciones, ni menos cantidad. A su manera son algo absolutamente simple: y la esfera en que lo son es una esfera absolutamente objetiva a su manera; tan sólo no es una esfera autárquica, una esfera primaria del ser, sino una esfera secundaria. Su objetividad no es la de la realidad, sino la del "fenómeno". Y este ser fenómeno no puede arrancarse del sujeto "para" el cual y únicamente para el cual existe. Los objetos fenoménicos son relativos en su "ser ahí" a las formas de aprehensión del sujeto.

Y puede añadirse esto: que más aún son relativos en su "ser así" a tales formas. Esto es de importancia por respecto al condicionamiento de las cualidades sensibles por el sujeto (falsamente llamado "subjetividad"). La multiplicidad del "ser así" en que las cosas materiales son "fenómeno" para el sujeto percipiente es una multiplicidad que no existe justo en las cosas mismas, sino sólo en el fenómeno. Puede también decirse que sólo existe en la manera de darse, y el momento cualitativo de esta multiplicidad del "ser así" es una categoría característica de la manera de darse. El

error de la conciencia ingenua está en tomar como comprensible de suyo la categoría del darse por una categoría del ser. El error de las teorías toscamente realistas de la resolución está por el contrario en la tendencia a negar la índole peculiar y la peculiar autarquía de la categoría del darse en su propia esfera —la objetividad fenoménica misma.

Pero el verdadero meollo de la cuestión no está tanto en esta disputa de las teorías cuanto en el estado de cosas *sui generis* que representa la relación óntica entre las cualidades fenoménicas y las circunstancias reales, entes en sí, de las cosas. Una efectiva "fenomenicidad" —en el sentido riguroso de que genuinas circunstancias reales se reflejen y puedan discernirse en las cualidades en nada semejantes a ellas— únicamente se produce por obra de esta relación óntica. Pues un fenómeno, si no ha de ser pura apariencia vacía, es fenómeno de algo ente en sí; y en él se aprehende junto con lo meramente fenoménico siempre algo del ente mismo.

Esta relación óntica de lo heterogéneo entre sí por la esfera no es nada más que el momento ya anteriormente aducido de la "coordinación". Pero considerado gnoseológicamente, no es nada menos que el momento propiamente de conocimiento en los datos de la sensibilidad.

Esta relación óntica puede investigarse dentro de ciertos límites, a saber, en tanto es pura coordinación; en tanto es predeterminación no puede investigarse más allá de cierto estado de cosas. Pues los dos lados de la relación son accesibles a la experiencia, pero la forma predeterminativa de la vinculación encierra un residuo problemático e inaccesible. La psicología de los sentidos ha investigado ampliamente el momento de la coordinación. De sus resultados son algunos ontológicamente muy importantes. Pueden resumirse en los siguientes puntos.

1. Cada dominio de los sentidos tiene un sistema propio de cualidades que se articula según ciertas series graduales. Estas series forman genuinas dimensiones de la multiplicidad cualitativa. Cada una de estas dimensiones tiene por base una oposición cualitativa. La relación entre la oposición y la dimensión (*cf.* cap. 30 *a* y *b*) retorna, pues, en los sistemas de cualidades de la percepción.

2. A cada una de estas dimensiones de gradación cualitativa corresponde en las circunstancias de las cosas del mundo real una gradación, igualmente, pero de dimensiones enteramente distintas: números de vibraciones corresponden a las cualidades de color y sonido, amplitudes a las intensidades, etc. Pero lo importante es que esta correspondencia no es cabal. Las series reales de la gra-

dación son mucho más largas que las de las cualidades sensibles. La coordinación de estas últimas sólo existe, pues, dentro de un determinado sector, teniendo límites inferior y superior.

3. También dentro del sector en que existe la coordinación es la gradación muy distinta por ambos lados: en las series reales es continua, en las dimensiones de la cualidad sensible es discreta. Hay mínimas diferencias perceptibles, por debajo de las cuales ya no aprehendemos ninguna diferencia. También con esto resulta esencialmente restringida —tanto como por los límites de los sectores— la multiplicidad cualitativa de lo sensible.

El más importante y más positivo de estos tres puntos es el primero. Con todas las restricciones que encierran los puntos 2 y 3, es la multiplicidad de las cualidades del objeto fenoménico de la percepción una multiplicidad sobremanera grande y rica, principalmente en la región del sentido de la vista y del sentido del oído. Pues aquí se entrecruzan varias dimensiones de gradación: en los colores, por ejemplo, la de la cualidad cromática propiamente tal, la de la intensidad (claro-oscuro) y la de la saturación; en los sonidos la de la altura del sonido, la de la cualidad del sonido propiamente tal (no idéntica a la altura porque retorna periódicamente dentro de ésta), la de la intensidad (fuerte-suave) y la del timbre. Pero en nada de esto están todavía encerrados los múltiples matices que surgen únicamente en la yuxtaposición por obra del contraste y el parentesco cualitativo.

Si se considera que en todas estas dimensiones es la coordinación relativamente fija y en ningún caso está sujeta a alteración arbitraria, resulta comprensible cómo por medio de las cualidades sensibles se hace accesible a la conciencia una inabarcable riqueza de lo real, aunque aquéllas no sean semejantes en nada a las determinaciones de lo real. La semejanza no es necesaria en absoluto para la relación de coordinación; está superada por las formas mismas de la relación: por la correspondencia, la representación, la relación entre la imagen y aquello de que es imagen. Pues de índole de imagen es, una vez más, toda intuición inmediata, la de la percepción tanto como la de la imaginación.

Así es como sucede que la multiplicidad cualitativa pueda ser unilateralmente aneja a la manera de darse y al fenómeno, mientras que el ente que se da en ella no presenta ni una sola de tales cualidades. Y no menos sucede por las mismas causas que la percepción tiene, en medio de toda su subjetividad, una alta objetividad y valor de conocimiento, más aún, que sea justo un eminente testimonio de realidad.

### c) Relatividad y reobjetivación en la percepción

Un límite efectivo tiene este valor de conocimiento de la percepción en su llamada relatividad. Con esta relatividad no se mienta la subjetividad. Esta última consiste en el condicionamiento por el aparato sensorial del sujeto, y este aparato puede ser perfectamente un factor constante; en lo que descansa entonces la fijeza de la coordinación o mediatamente justo la objetividad de la percepción. La relatividad descansa, en cambio, en la inconstancia del aparato sensorial, en las oscilaciones a las que está sometido bajo determinadas influencias. El descubrimiento de esta relatividad es antiguo; psicológicamente tampoco es en absoluto ningún enigma, y las exageraciones escépticas que se han sacado de ella desde el tiempo de los sofistas apenas son ya hoy dignas de una palabra. Pero es un fenómeno límite de la coordinación fija en la percepción, y por lo mismo y sin duda también un fenómeno límite del valor de conocimiento de la última.

Pues si la coordinación no tiene una rigurosa validez universal —común a todos los sujetos y a todos los estados de éstos—, tiene que fracasar la identificación de los objetos y en especial la de su "ser así". Mas si se considera qué múltiplemente cambian los estados psicofísicos de los sujetos, es como para pensar que este fracaso irá muy lejos.

Las teorías más antiguas pidieron aquí ayuda al pensar como instancias contraria y compensadora. El proceder viene a parar en un saber del sujeto y de sus estados cuyas influencias se "sustraen", por decirlo así, conscientemente de las cualidades sentidas. Fenómenos de semejante sustracción conocemos hartos en la vida, pero suponen la experiencia y la reflexión. No pueden trasladarse, pues, a lo dado en la percepción misma antes de toda reflexión —o sea, como impresión intuitiva de índole de imagen. Pero la psicología moderna ha enseñado que justamente en la percepción misma tiene lugar ya una amplia compensación, una compensación que trabaja sin pensar para nada en causas y que es incluso objetivamente superior en varios respectos a la del pensar.

Baste, como orientación, referirse al fenómeno más conocido y mejor investigado de compensación. Pertenece a la región del sentido de la vista y consiste en la llamada "constancia de los colores de las cosas visuales". Una misma cosa nos parece en la vida dotada duraderamente del mismo color, mientras que de hecho cambia la cualidad cromática sentida según la luz y el estado de la vista. Hay experimentos sencillos que prueban esto último de la manera más

cierta. La cuestión es, pues, ¿cómo se explica la constancia de los colores?

La respuesta es: se explica por la complexión entera de la percepción. No hay sensaciones aisladas de sendos colores; experimentalmente puede producírselas sin duda en forma aproximada. pero sólo creando condiciones artificiales de la visión, como en la vida apenas ocurren jamás y en ningún caso desempeñan papel alguno. En la complexión de la percepción, por el contrario, siempre se trata de la totalidad, de índole de imagen, de muchos tonos de color que se destacan unos de otros, y este destacarse se mantiene fijo ampliamente en medio de la alteración de la luz y hasta del estado de los órganos. En razón de él no fracasa por ende la identificación de los objetos de la percepción tan fácilmente como tendría que fracasar en razón de sensaciones de color aisladas.

Este fenómeno de compensación consiste, pues, en que los componentes de la relatividad cualitativa resultan ya "sustraídos" en la percepción misma. La percepción opone a una relatividad otra, la relatividad al campo entero de la percepción en cada momento, en tanto las partes integrantes de este campo comparten todas la oscilación de los valores de cualidad. Por medio de esta segunda relatividad se restablece de nuevo la constancia de las cualidades objetivas del fenómeno.

La percepción opone, pues, a su propia relatividad un factor de aproximación a los objetos (en cuanto "objetados"). Puede llamarse este factor la "reobjetivación" de las cualidades sensibles por la complexión de la percepción. La reobjetivación no llega, sin duda, a la plena anulación de la relatividad; pero mantiene ésta dentro de límites muy estrechos. Representa, pues, efectivamente una especie de retorno a los objetos (en el sentido indicado); pues alcanza por lo menos a apresar hasta la identidad de las circunstancias del ser representadas en la gradación de las cualidades sensibles. Y así es como es comprensible que el valor de conocimiento de la percepción sólo padezca en conjunto poco bajo la relatividad de la sensación.

Una cosa es necesario ponerse en claro a este respecto: en los datos de la sensibilidad nunca se trata de cualidades de las sensaciones propiamente tales, sino siempre de cualidades ya reobjetivadas de la percepción. De cualidades de la sensación no debiera hablarse, en general, dentro de la región de los datos. Justamente ellas no están "dadas", sino reconstruidas por el pensar. La psicología tiene buenas razones para investigarlas como los elementos de la compleja fábrica de la percepción en su índole de imagen. Pero

lo dado de que parte es siempre la complexión entera de la percepción. Y allí donde el proceder metódico no sabe de esta situación, allí donde tiene a los elementos investigados por lo dado, está expuesto a los mayores errores.

En la región de lo efectivamente "dado" sólo hay cualidades de la percepción. Estas solas, y no aquellas "cualidades de la sensación" reconstruidas, son aquello a que es anejo el alto valor de objetividad del conocimiento aposteriorístico. Pero en ellas no es menos constitutiva la complexión de la percepción que el orden real en la predeterminación del ente.

Con lo anterior resultan comprensibles muchas más cosas, entre otras, por ejemplo, lo que tienen de cualitativamente específico los casos singulares percibidos. Hemos visto, sin duda, que la percepción no llega hasta la individualidad propiamente tal. Pero esto quiere decir aquí poco, pues a la intención le está ciertamente abierta la aproximación a lo que se da una sola vez. Sin embargo, a ello se opone la alta generalidad de las cualidades sensibles: el mismo color, el mismo sonido, etc., retorna en innumerables casos, exactamente tal cual retorna en innumerables objetos singulares lo real que corresponde en estos objetos a aquellas cualidades.

¿Cómo puede entonces aprehender la percepción algo individual aunque sólo sea por la tendencia a aprehenderlo? La respuesta sólo puede decir esto: porque en general no aprehende cualidades sueltas, sino siempre complejos enteros de cualidades. Aquello que por lo menos sale al encuentro de la individuación de los casos reales singulares es, pues, de nuevo el mismo orden de la percepción que es también sostén de la objetividad y del valor de conocimiento de la percepción.

## Sección V

# CATEGORÍAS DE LA CANTIDAD

### Capítulo 39

## UNO Y VARIOS

*a)* La cualidad y la cantidad

La tabla de las oposiciones del ser contenía la pareja de categorías "cualidad y cantidad", aunque el carácter de oposición no está en ella claramente expreso. Cuando Aristóteles enfrentó entre sí en su tabla lo ποσόν y lo ποιόν, flotaba ante su vista la relación de ambos en la esfera de las cosas empíricas tal cual se presentan a la percepción. Así es válida esta tesis: lo que tiene cualidad tiene también magnitud y lo que tiene magnitud tiene también cualidad. Pero se ha mostrado que esta tesis no es justa de los objetos reales: pues la multitud de aquello que es para la percepción un fenómeno de cualidad no pertenece a lo real de que el fenómeno es fenómeno, sino sólo al fenómeno mismo.

¿Es válido acaso algo igual también de la cantidad? Éste no es, patentemente, el caso. En la vieja distinción de las cualidades primarias y las secundarias eran las primeras en lo esencial determinaciones cuantitativas; y con esto se daba a entender justo que no están restringidas al fenómeno. Más aún es esto válido de los procesos reales, entendidos en el sentido de la física, que corresponden a las cualidades sensibles; y aun cuando estas últimas están muy lejos de agotarse en cantidad, es sin embargo su lado cuantitativo un lado esencial de ellas y justamente las gradaciones que aquí interesan son las de la cantidad.

Aquí hay, pues, una diferencia fundamental entre la cualidad y la cantidad. La multiplicidad cualitativa pertenece en cuanto tal a la esfera secundaria de los contenidos del conocimiento y aún ahí sigue estando restringida a determinados grados; la multiplicidad cuantitativa es, por el contrario, de todo punto cosa propia de lo real mismo. Se extiende a todas las dimensiones de gradación que dominan el mundo físico: la magnitud espacial, la duración, el peso, la velocidad, la densidad, la presión, etc. No hay ninguna razón valedera para negar la realidad a las determinaciones cuantitativas propias de estas dimensiones. Las teorías filosóficas que así lo han

hecho parten de supuestos especulativos idealistas y no pueden tener pretensión alguna de validez ontológica.

La multiplicidad cuantitativa es, sin duda, relativamente pálida y monótona en comparación con la cualitativa, pero tiene sobre ésta el privilegio de ser una multiplicidad real. Las categorías de la cantidad a las que está sometida son, por ende, de antemano categorías reales y como tales hay que tomarlas. En nada se altera esto por el hecho de que la matemática se las haya con objetos de una manera de ser ideal y de que estos objetos formen un sistema de relaciones que va mucho más allá de lo real. El ser ideal coincide sólo parcialmente con el real. Una filosofía de la matemática puede ignorar los límites de esta coincidencia. Para la ontología del mundo real es, a la inversa, lo matemático importante sólo en cuanto es a la vez estructura real.

El ámbito de lo cuantitativo en la fábrica del mundo real tampoco coincide por su parte con un sector de las relaciones matemáticas. La cantidad de lo real sólo es una cantidad matemática en el estrato ínfimo de lo real y sólo aquí es apresable con exactitud numérica. Por encima de este estrato se sustrae a toda formulación exacta, sin dejar de ser genuina cantidad. Ya en el organismo es lo mensurable más extrínseco, pero las relaciones de magnitud siguen siendo a pesar de ello esenciales. En la esfera de la vida humana sólo las relaciones económicas están sometidas todavía a leyes matemáticas, pero tampoco ellas más que en una parte de sus factores determinantes. Más arriba hay gradaciones de magnitud de múltiple índole, por ejemplo, las de las fuerzas psíquicas, de la energía personal, de la inteligencia, del poder, de la influencia, del aguante y muchas más. Es un error pretender que lo cuantitativo es en esta región una mera expresión figurada. Se trata ya de genuina cantidad; tan sólo no se presenta como autárquica, sino plena y totalmente inserta en la multitud de determinaciones ricas en todo contenido, por lo cual no es una determinación matemática.

Pero como de suyo se comprende está el verdadero peso en ser de la cantidad en la región de la naturaleza inanimada. Y no es ningún azar que ésta sea apresable matemáticamente en amplia medida. La relativa sencillez y trasparencia de los procesos naturales es justo idéntica al esquema cuantitativo al que están sometidos. Pues este esquema es un esquema general en alta medida y apresable en la generalidad de las relaciones de magnitud matemáticas. En los estratos superiores del ser aumenta muy rápidamente la altura de la especificación y la complejidad de los complexos. Por esta causa ya no pueden ahí asir la esencia de la cosa las re-

laciones matemáticas, ni siquiera donde penetran aún efectivamente.

Pero con lo anterior está en conexión, además, el hecho de encontrarse el aparato del conocimiento humano en una relación singularmente favorable con el mundo real físico. En ningún otro dominio de objetos reales va el apriorismo del conocimiento tan lejos como en éste. Pues en ningún otro está tan ampliamente cumplido el requerimiento kantiano de la identidad de las categorías del conocimiento y las categorías del objeto (*cf.* caps. 12 *b* y *c*, 14 *c*). Por eso es también este dominio aquel en que se descubrió el asombroso fenómeno del conocimiento apriorístico: más aún, hasta las primeras fundamentaciones que se le dieron se mueven todavía íntegramente dentro de los límites de lo matemático. Simple, unilateralmente y en medio de toda la unilateralidad exactamente, lo enunciaron así los viejos pitagóricos: "los principios de los números son a la vez los principios de las cosas". La maravilla que intentaron apresar con esta sentencia es la de que las cosas situadas en el espacio se pliegan a las leyes matemáticas; y lo que "calculando" concluimos acerca de ellas en el pensar les conviene *realiter*.

Más exactamente puede enunciarse como sigue la relación que aquí impera: los objetos de la matemática pura juntamente con sus leyes pertenecen al ser ideal; pero estas mismas leyes dominan ampliamente las relaciones estructurales y cinéticas de la naturaleza inorgánica, y a la vez también el orden del pensamiento hasta donde se refiere al conocimiento de estas relaciones. Por eso hay una ciencia "exacta" de estas relaciones naturales, pero no la hay del ente de orden superior. La exactitud es el reverso del primitivismo de lo matemático y de lo puramente cuantitativo en general. Puede también decirse: es el reverso de la relación entre las categorías del ser y del conocimiento simplificada hasta el último extremo, o justo como sólo conviene a los objetos del estrato ínfimo de lo real.

### *b)* El número finito y la relación entre números enteros

No se pone aquí la vista en una filosofía de la matemática. En esta filosofía tendría que entrar también desde luego el objeto de la geometría. Pero éste pertenece ontológicamente a la categoría del espacio, la cual pertenece a su vez a un estrato especial del ser. En la medida en que las cosas matemáticas entran en juego en las consideraciones presentes conciernen sólo al reino del número. El número está vacío de contenido, siendo él solo cantidad pura, pues con la dimensionalidad espacial empieza ya una relación de medida

y magnitud que supone determinaciones que aunque pálidas y por decirlo así mínimas tienen, sin embargo, un nítido contenido.

Pero también, por lo demás, pertenecen a una filosofía de la matemática muchas cosas que son demasiado especiales para el análisis categorial ontológico, por ejemplo, una teoría de las magnitudes negativas, del número imaginario y del complejo, así como otras varias que sólo desempeñan un papel en el cálculo, y en los "cálculos" sobre él, pero no en la fábrica del mundo real. De nada de todo esto hay por qué hablar aquí.

Las categorías kantianas de la cantidad —unidad, pluralidad y totalidad— no bastan, sin embargo, para aprehender los elementos ontológicos de lo matemático. Faltan las oposiciones de "la parte y el todo", "lo finito y lo infinito", estatuidas ya por los antiguos y desde entonces repetidamente tratadas, ninguna de las cuales es reducible a aquéllas, pero tampoco menos fundamental que la oposición entre "uno y varios". Además, no ajusta bien la totalidad colectiva en el paralelismo a la oposición de suyo clara entre "uno y varios". Pertenece a otro orden de cosas, siendo su contrario la parte. Pues significa conclusión, rotundidad, integridad, por lo que cae bajo la categoría de la totalidad en el sentido de lo entero, frente a la cual uno y varios son sólo aspectos parciales.

Deben, pues, tomarse por base las tres siguientes parejas de opuestos: 1.) uno y varios, 2.) la parte y el todo, 3.) lo finito y lo infinito.

Pero tampoco esto basta de ninguna suerte. Puede considerarse la esencia del número fundada aproximadamente en estas categorías; pero no se agota en ellas la "serie de los números en cuanto tal" —entendida como serie continua de todos los números reales. Y lo mismo tiene que ser válido del sistema de los números con sus leyes peculiares en cuanto no se agota a su vez en el carácter de serie. Por el lado del problema del conocimiento —o sea, por lo que respecta a la cantidad en la esfera secundaria del concebir— es, además, de un peso especial la oposición del número racional y el irracional. Pues aquí es apresable el límite de la identidad categorial en la región de la cantidad misma, y a una con ella la del apriorismo matemático y de la posibilidad de calcular lo real.

En las categorías filosóficas que han intentado dar una filosofía de la matemática se han presentado repetidamente las cosas como si el número finito con todas las relaciones entre números enteros que pisan sobre él perteneciesen simplemente al pensar, mientras que únicamente con la introducción del infinito y del número irracional empezaría la aproximación a las relaciones reales. Por respecto a la investigación física de los procesos reales tiene esto

su justificación, pero en el fondo es esta concepción inexacta. Pues el mundo real no consiste solamente en procesos. Consiste también en formaciones relativamente cerradas; y entre éstas hay siempre también la relación de la coordinación, en la que el simple principio del número, en el sentido del total de un conjunto, es justamente la relación real "natural" —es decir, la que ocurre en la naturaleza misma. El "numerar" por unidades formadas por cosas es, sin duda, un proceder del entendimiento; pero el número de las cosas mismas en el sentido dicho existe también sin la operación de numerar y antes de ella, y si es numerable, es porque ya en sí es un conjunto de formaciones relativamente homogéneas dotado de una determinada magnitud.

En el ámbito de las cosas intuitivamente dadas son las "formaciones" numerables sin duda ónticamente secundarias en comparación con los continuos de los procesos en los que tienen una constancia temporalmente limitada. Pero con ello en nada se altera el hecho de que son genuinas formaciones reales ampliamente homogéneas y cerradas. Si el contenido real del sector del mundo que nos rodea estuviese dominado por lo *continuum* sólo sin la correspondiente discreción, no fuera posible numerar más que con unidades fingidas y fuera ficticio todo calcular con números enteros y relaciones entre ellos. Pero no es así como es el mundo efectivo. Por eso es en absoluto una categoría real la relación categorial entre "uno y varios", incluyendo todos los números y relaciones entre éstos admitidas por ella. El número finito es una categoría real; y las operaciones del cálculo aritmético con él son genuinas maneras de aprehender relaciones cuantitativas reales, en la medida en que no son operaciones abstractas sin contenido, sino que se llevan a cabo sobre objetos empíricamente dados.

Si se traslada este punto de vista desde el estrecho sector de lo dado empíricamente hasta las unidades sólo indirectamente accesibles de los complexos naturales, y se considera que el conjunto de ellas es un esencial factor constitutivo de la fábrica del mundo cósmico, gana la relación entre números enteros un espacio mucho mayor para entrar en juego en la realidad. Y aquí es fácilmente visible cómo su existencia es por completo independiente de toda posibilidad de numerar y calcular. El número de los átomos constitutivos del cuerpo de la Tierra será computable sólo en una primera aproximación, pero aun sin cómputo alguno es un número determinado en cada momento y en cuanto tal determinante por su parte del equilibrio interno, la figura, la posición de los estratos y las circunstancias del movimiento de la Tierra.

Todavía mayor importancia ha cobrado la relación entre números enteros en el giro que ha experimentado la física por obra de la teoría de los cuantos. El supuesto de la física clásica, de que todos los procesos trascurren continuamente, ha revelado ser erróneo; hay cuantos de la emisión de energía que ya no se dividen o cuyos múltiplos dan siempre por resultado relaciones entre números enteros. La categoría de la discreción obtiene de esta manera un ancho espacio para entrar en juego en la región de los procesos naturales. Ni siquiera está, pues, restringida a las "formaciones". Pero hasta donde en el mundo real alcanza la discreción y la suma de unidades iguales, hasta allí alcanza también el simple número entero.

### c) La serie de los números y el esquema de la pluralidad

Para la matemática pura representa todo esto meros dominios de aplicación. La matemática pura fija su vista ante todo exclusivamente en sí misma; lo que le interesa son los métodos para calcular, no el ente. Las más de las veces ni siquiera sabe que sus objetos propios —los números y las relaciones entre ellos o las respectivas generalizaciones algebraicas— no existen en el pensar solamente, sino que tienen también una manera de ser propia. Mas para la ontología se trata en primera línea de las relaciones matemáticas en el ente; para ella es secundario el amplio campo de las consecuencias lógicas, para ella son el proceder del cálculo y la formulación de ecuaciones relevantes tan sólo en la medida en que son rodeos para llegar a aprehender relaciones del ser.

¿Qué es, pues, lo que hay de ser en el número? Como sólo en la abstracción apresamos puramente las relaciones entre los números —en el "pensar puro", como dice la muy usada expresión—, fácil es sacar la consecuencia de tener estas relaciones por formaciones del pensar y de ordenarlas por la esfera junto a los conceptos y los juicios. Más aún, se ha ido tan lejos como tener los números en general por conceptos. El contrasentido que hay en ello salta a la vista en cuanto se advierte que los conceptos carecen totalmente del carácter cuantitativo, no pudiendo ser mayores ni menores; pues aquí no se trata de la extensión lógica. Los conceptos de números diversamente grandes no son conceptos diversamente grandes. Encima de esto, no es nada fácil de sentar el concepto suficientemente definido de un número, pues entran en juego las más difíciles y fundamentales cuestiones teóricas; en cambio pueden abarcarse con la vista y una cierta intuitividad números menores así como las relaciones más simples entre los números; y esta intuitividad puede

incrementarse considerablemente con apropiado ejercicio y métodos de cálculo. El cálculo "mental", tan intuitivo como seguro, no es en absoluto un proceder conceptual, aun cuando se sirva de una multitud de leyes especiales (relaciones fundamentales generales) de la serie de los números.

Justamente en la abstracción no cabe encontrar lo que hay de ser en el número. Aquí hay que apelar mucho más al orden ampliado de la intuición, en tanto es un orden apriorístico y a' la vez en correspondencia con las relaciones cuantitativas del ser. La reducción kantiana de los juicios matemáticos a una "intuición pura" es perfectamente justa si se la entiende según su auténtica intención. Cierto que no debe restringirse al espacio y al tiempo, que son los dos ya ónticamente algo mucho más especial. Para la geometría pudo bastar la intuición del espacio; para la geometría es concluyente la demostración kantiana. Para la aritmética es tanto ello como la intuición del tiempo demasiado estrecho; y por esta razón deben considerarse como fracasados los intentos de Kant, no del todo exentos de ambigüedad, de practicar también la reducción de la aritmética. Todas las dimensiones más especiales —y especiales son frente al número las cuatro dimensiones del espacio y el tiempo— sólo son aquí ejemplos.

Pero puede sacarse también la consecuencia del otro lado. ¿Es que la intuición apriorística está restringida al espacio y al tiempo? ¿No ha puesto en franquía un campo mucho más amplio de intuición la fenomenología de nuestros días? ¿Y no se ha mostrado ya de toda una serie de categorías fundamentales que desempeñan un ancho papel en la fábrica del mundo de la intuición?

Existe en rigor la posibilidad de que las relaciones entre los números sean por sí mismas y en cuanto tales accesibles a la intuición apriorística dentro de ciertos límites. Pues entran en juego en una dimensión propia que puede representarse con indudable facilidad en el esquema de la línea o del flujo del tiempo, pero que no puede reducirse a ninguna de las dos cosas. Más bien es la indiferencia *sui generis* de esta dimensión al contenido de las dimensiones espaciales, temporales u otras cualesquiera, justamente característica de ella e incluso aprehensible intuitivamente en ella.

Resulta evidente que efectivamente es así cuando se advierte que tampoco el espacio y el tiempo son acabadamente intuitivos. Ninguno de los dos lo es sino en cierto sector de magnitud media: en lo máximo y en lo mínimo fracasa la intuitividad. Exactamente así es con la serie de los números: sólo las relaciones más sencillas entre los números son intuitivas, dejando de serlo a partir de una

cierta complejidad. Y así como el espacio y el tiempo se prolongan más allá de los límites de la intuitividad, así hacen también la serie y el sistema de los números.

El número mismo es, pues, tan escasamente cosa de la intuición como del concepto. Tiene un ser categorial que constituye determinados lados de lo *concretum* ente —del ideal tanto como del real— y todo intuir y concebir es frente a este ser tan secundario como en general el conocer-frente al ser. Partiendo de este carácter categorial del ser del número es fácil apreciar la razón y la sinrazón del intuitivismo matemático.

El número, entendido en el sentido de semejante ser, es la multiplicidad puramente cuantitativa y en cuanto tal vacía de contenido. La dimensión en que se mueve esta multiplicidad no es caracterizable, igualmente, por nada más que por su generalidad y falta de contenido. Por ello es aplicable a todo y está contenida ónticamente en todo lo que tiene determinaciones cuantitativas. Representa el tipo categorial más simple de la serie. Es a su manera absolutamente única y la multiplicidad de los números es dentro de ella una multiplicidad unidimensional. El plano de los números complejos le añade sin duda una dimensión más, pero sólo es efectivamente la repetición de la misma dimensión. No le corresponde una región propia del ser junto a la de la cantidad pura.

La dimensión de la serie de los números es como cualquier otra dimensión un continuo; pero la multiplicidad cuantitativa que se extiende en ella es ante todo una multiplicidad discreta. Y esto significa que también la serie de los números en cuanto tal es en primera línea una serie discreta. La oposición sobre la que está edificada es la de uno y varios. Es una oposición que pertenece a aquel tipo de oposiciones categoriales que sólo admiten una gradación unilateral (*cf.* cap. 25 *c*). Pues el uno no se gradúa; es sin duda indiferente a la magnitud que se le da como unidad de medida en cualquier medición de contenido determinado, pero frente a la pluralidad sigue siendo siempre el mismo elemento. En cambio se gradúa la pluralidad ilimitadamente. Pues la multiplicidad entera de los números se mueve en gradaciones de la pluralidad.

La pluralidad misma descansa en la repetición del uno. Pero esta repetición no constituye todavía el número determinado. Para constituir ésta es menester además la síntesis de las unidades en un todo. En el número es la unidad una parte, mientras que él mismo es la totalidad de estas partes. Y este carácter de totalidad es lo esencial de él. Pues sus unidades carecen de toda diferencia y su constitución no descansa en el orden o secuencia serial de

ellas. En el número 30 es cada unidad tanto la primera como la trigésima; pues si se la suprime son sólo 29 y ya ha desaparecido el "30". Y sólo así es también posible que todo número se vuelva a su vez unidad de la multiplicación. La totalidad es lo único que le hace capaz de ello.

## CAPÍTULO 40

## LO INFINITO Y LO *CONTINUUM* DE LOS NÚMEROS REALES

### *a)* LA FRACCIÓN, EL PASO AL LÍMITE Y EL NÚMERO TRASCENDENTE

La serie de los números finitos va hasta el infinito; no se interrumpe ni hacia adelante en los positivos, ni hacia atrás en los negativos. Esta infinitud de la prosecución no es la de los números mismos, sino la de la serie, en cuya esencia entra el no interrumpirse. Pero por ambos lados se acercan los valores numéricos a lo infinitamente grande. Vista desde el todo de la serie de los números, es la región de la finitud en ella tan sólo un sector a ambos lados del punto cero que pasa sin límite hasta el infinito.

Aristóteles llamó a esta especie de lo infinito "lo ilimitado por los extremos" (ἄπειρον τοῖς ἐσχάτοις) y lo distinguió de lo "ilimitado por la división" (ἄπειρον διαιρέσει). La distinción responde en lo esencial a la de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. La serie de los números encierra ambos. Pero en la dirección de lo infinitamente pequeño se altera la esencia del número.

Aquí desempeñan el papel decisivo las categorías "el todo y la parte". No sólo cada número entero es un todo, sino también el uno, que forma el elemento constructivo de todo número entero. Y como cualquier otro todo, es también divisible. La esencia de la fracción no es lo que significa la raya para la operación del cálculo, la división del numerador por el denominador, sino la división del uno. Pero con el aumento ilimitado del denominador va esta división hasta el infinito.

Es un error ver en ello una resolución del uno. Justamente el uno subsiste, pues toda división sigue estando tan referida retrospectivamente a él como la serie de los números enteros. Si se lo suprime, sucumbe también el sentido inequívoco del número fraccionario. Pero son dos las cosas que modifican aquí la esencia del número.

1. Así como el progreso infinito de la serie de los números hacia los dos lados permitía reconocer un sector finito en torno al punto cero, así permite el progreso infinito de la división junto con el anterior que surja un sector finito de valores numéricos en torno al uno. Mientras que aquél se mueve entre $-\infty$ y $+\infty$, tiene éste su propio espacio entre $\infty$ y $\frac{1}{\infty}$.

2. Como la misma divisibilidad es válida de toda unidad, pero la serie de los números se construye con unidades, con el progreso de la división hasta el infinito se acerca la serie de los números —que era en un principio discreta— al continuo de los números. Este continuo es la serie de todos los números enteros y fraccionarios, o sea, de todos los números reales. Cierto que no puede agotarse con la serie de los valores numéricos que pueden expresarse en relaciones entre números enteros; pero como todos los valores numéricos se mueven en él —son discreciones en este continuo—, es ello no obstante el continuo de los números reales la base categorial y la verdadera armazón de la serie de los números.

Partiendo del número finito no puede alcanzarse ese continuo sin el paso al límite. Esto no radica de ninguna suerte meramente en la finitud del entendimiento calculador. Radica antes bien en la esencia misma del continuo, en tanto es un infinito de grado superior (una "potencia" superior) al número total de los números enteros y de los fraccionarios consistentes en una división de enteros. En este continuo es un corte cualquiera un número real. Pero no a todo corte corresponde un valor numérico expresable en relaciones entre números enteros. El fenómeno límite que es la prueba de ello es el de la aparición del llamado "número trascendente".

Lo ontológicamente esencial del número trascendente no es el no ser exactamente calculable y el no poder nosotros indicarlo más que en valores aproximados —esto es ya más bien una consecuencia—, sino el no haber entre él y el uno ninguna medida común. Por eso tampoco puede tener una medida común con un número entero ni con una fracción obtenida mediante la división del uno. La relación entre él y el número finito es inconmensurable.

Esta relación no es una sutileza de la teoría. No tiene su razón de ser en el pensar, sino en el ser. Por eso fijó el pensar matemático su atención en la existencia de tal relación partiendo del ser, y partiendo tanto del ser ideal como del real. La relación de la diagonal del cuadrado con el lado, la de la periferia del

círculo con el diámetro, son ejemplos de ella conocidos desde antiguo. Sobre todo en el mundo real no existen en absoluto magnitudes conmensurables, rigurosamente tomadas; si se toma la unidad de medida a la una, no ajusta a la otra, siendo sólo la inexactitud de nuestros métodos de medida lo que nos engaña acerca del reducirse la una a la otra.

Si se fija la vista en la totalidad de la serie de los números —entendida como serie de todos los números reales—, revela el sistema de los números finitos (incluyendo los fraccionarios finitos) ser incapaz de llenar todos los puntos de la serie. Por lejos que se haga llegar la división, quedan huecos en la serie, y únicamente los llena el número trascendente. Pero como el continuo es aquí, igual que en todas partes, el fundamento de la discreción, es forzoso sacar la consecuencia de que ontológicamente forma el número trascendente con su multiplicidad mucho más alta el verdadero fundamento de la serie de los números, mientras que la multiplicidad de los números finitos sólo constituye dentro de la misma serie un sistema de casos particulares dispersos. Este sistema se parece a una red cuyas mallas se hacen sin duda cada vez más estrechas, pero siguen siendo siempre mallas que dejan un espacio libre entre los hilos.

Que así es efectivamente, lo prueba el hecho de que los valores de aproximación a un número trascendente se acercan sin duda cada vez más a él, pero no lo alcanzan jamás. En este punto son del todo indiferentes los métodos con que se calculen. Distinto es sólo el límite hasta el cual pueden llevarse los valores de aproximación. Pero la relación con el valor límite sigue siendo en medio de toda la aproximación fundamentalmente la misma.

### *b)* La alteración continua de la magnitud y lo infinitamente pequeño

La constitución infinitesimal de la serie de los números que resulta intuitiva en el fenómeno del número trascendente tendría escaso relieve ontológico si sólo se tratase del sistema mismo de los números, de sus leyes y de los límites del cálculo. Pues considerado tan puramente por sí, no tiene este sistema más contenido, siendo la cantidad pura y vacía que aún no es cantidad de nada. Todas las relaciones que abarca tienen lugar sólo en la esfera ideal; y justamente en la indiferencia de estas relaciones a todo contenido real es apresable el carácter del ser ideal en cuanto tal.

Pero aquí no se trata de ninguna suerte meramente del sistema

mismo de los números. Así como el descubrimiento del continuo de los números fue anejo a ciertos problemas de la geometría y de la mecánica, así hay que decir, a la inversa, que en general la fábrica de la relación es de magnitud en el espacio y el tiempo, así pues también la del movimiento, la velocidad, la aceleración, descansa ya en el principio de la alteración continua de la magnitud. Se trata, pues, de relaciones reales en sentido eminente, y además justamente de aquellas en las que despliega en general la cantidad del ente su máxima fuerza constitutiva.

Si se sigue la historia del cálculo infinitesimal, se encuentra la relación ontológica fundamental encubierta por una serie sin orillas de difíciles conceptos matemáticos que persiguen todos el fin de hacer apresable matemáticamente ante todo las mínimas diferencias de magnitud. La posibilidad de calcular se mueve aquí por necesidad forzosa en métodos de aproximación en los que lo que interesa es hacer apresables los límites mismos del error. Pero en las consideraciones generales (en los "cálculos" sobre el tema) desempeña el papel decisivo justo el factor del infinitamente pequeño mismo que no es apresable. Con razón se ha insistido reiteradamente en que la matemática no "calcula" lo infinitamente pequeño. Pero lo incluye en sus "cálculos" y lo supone, con la imposibilidad de calcularlo, ya en la formulación de sus ecuaciones.

Pero esto que se supone desde un principio es lo verdaderamente fundamental en el cambio de dirección de la curva, en el aumento de velocidad del movimiento espacial, en suma, en la alteración real misma de la magnitud. Pues la alteración de la magnitud es dondequiera aquí continua, irresoluble en estadios separados por saltos. Pero como el pensamiento tiene que partir, por necesidad forzosa, de la diferencia finita de magnitud entre estadios separados, parte justo de lo ónticamente secundario y sólo puede llegar a lo primario dando el salto mental con que anticipa la aproximación de los estadios. En esta anticipación sabe que también las diferencias mismas de magnitud "desaparecen", es decir, se acercan al cero. Pero supone que incluso en esta "desaparición" de ellas se conserva la relación entre las diferencias de magnitud.

Este último supuesto es aquel al que todo se reduce. Es conocido por la fórmula leibniziana de que las leyes de lo finito se conservan en lo infinito. Pero partiendo de las consideraciones matemáticas no es esta tesis más que un postulado. No puede demostrarse. Sólo obtiene su confirmación porque el cálculo, que se inició sobre el supuesto de la tesis, conduce a resultados que dentro de ciertos límites de error se confirman en los fenómenos reales.

Pero la confirmación se justifica por su parte para considerar lo supuesto como el verdadero momento fundamental de las relaciones reales en cuestión. La paradoja que hay en ello no hay quien la eche del mundo. El movimiento está en reposo en un punto del tiempo; sin embargo, debe construirse la velocidad con incrementos de la aceleración que se inician en el punto del tiempo y ni siquiera son ya verdaderas magnitudes. La extensión de la curva se hace en el punto del espacio igual a cero, pero debe conservar su dirección incluso en el punto y el incremento del cambio de dirección debe empezar justamente en el punto.

Pero la paradoja sólo existe para la intuición. El pensar que concibe ve con relativa facilidad que semejante cosa no sólo es fundamentalmente posible, sino también que tiene que ser efectiva en lo real, si es que han de tener realidad los movimientos de las masas en el espacio, la aceleración, las trayectorias circulares y el cambio continuo de las velocidades a lo largo de ellas. De todo esto no tendría lugar nada en otro caso.

La idea de la "realidad infinitesimal", que surgió hace cincuenta años en el neokantismo, no carece de justificación por respecto a la continuidad de ciertos procesos reales. Lo asombroso es sólo que entonces se empleó como argumento en favor del puro idealismo del pensar: como lo infinitamente pequeño sólo existe en el pensar, mientras que suponen su existencia los procesos reales de la alteración del movimiento y otros, debía seguirse que la realidad de estos procesos sólo existe en el pensar. La ontología concluye con mayor razón a la inversa: como los procesos de la alteración del movimiento y todos los emparentados con ellos son auténticos procesos reales, y estos procesos reales suponen lo infinitamente pequeño, se sigue que lo infinitamente pequeño tiene que ser real en ellos. Más aún, se sigue que lo infinitamente pequeño es el momento fundamental propiamente constituyente de su continuidad. El sentido justificado del concepto de una "realidad infinitesimal" ha revelado, pues, ser el inverso del que mentaban con él sus autores.

El éxito impresionante y sin ejemplo en ninguna otra ciencia del cálculo infinitesimal en las ciencias exactas no descansa en que el pensar calculador se alejase del ser para saltar por encima de él, digámoslo así, mediante un artificio y volver a encontrarse con él únicamente en el resultado. En vano ha intentado interpretar así la situación la teoría de las ficciones: no le ha sido dado a ésta hacer evidente cómo el artificio, después de pasar por una red de complicados rodeos, arriba de nuevo con toda seguridad a lo dado, si los rodeos son simplemente cosa de la abstracción.

Ese éxito sin ejemplo descansa antes bien en una aproximación a las relaciones efectivas del ser como no la aporta la intuición ni el entendimiento que calcula con magnitudes finitas. El continuo de la alteración de magnitud no es justo intuitivo. El aprehenderlo sólo puede lograrse alejándose de la intuición. Pero alejarse de la intuición no es alejarse de lo real.

### c) La aporía y la dialéctica de lo infinito

Lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande forman una oposición de rigurosa correspondencia. El *genus* que los abarca es el de la infinitud misma. Ésta es una misma en ambos. En todo continuo de la alteración de magnitud están ambos contenidos juntamente y de tal suerte que se requieren y completan mutuamente, pues siempre se trata del conjunto infinitamente grande de lo infinitamente pequeño. Consideradas las cosas categorialmente, sólo hay una diferencia de principio en que en lo infinitamente pequeño se trata siempre de la parte y en lo infinitamente grande de la totalidad en el sentido de lo entero; pues la totalidad colectiva de las partes constituye el todo.

*Desde antiguo rodean a lo infinito una serie de aporías.* Estaban ya contenidas en las paradojas de Zenón y se reflejan claramente en la lucha del pensar matemático con sus problemas reales. Dan testimonio aún de ellas las formulaciones leibnizianas de las magnitudes infinitamente pequeñas como *non quanta* o como magnitudes en *status evanescens*. Son formulaciones que tratan de poner de manifiesto la íntima pugna que se sentía en forma de contradicción explícita de los conceptos lógicos.

Si se mira más exactamente, se encuentra que estas aporías antinómicamente agudizadas no son nada más que la incapacidad de la intuición y del entendimiento que calcula con relaciones entre números finitos para aprehender con sus medios lo infinito. El entendimiento calculador permanece vinculado a la intuición, de la que procede; por eso se queda todo cálculo en una aproximación y es su logro sumo determinar los límites de sus propios errores. Pero las aporías mismas son simplemente aporías de la aprehensión. Y sucumben con la elevación del concebir por encima de la vinculación a lo finito e intuitivo.

Hegel intentó desarrollar el punto central de estas aporías como una antinomía del ser. Pero al hacerlo desplazó tanto lo finito como lo infinito de su dominio propio, el de la cantidad, hacia otro más general (que llamaba la cualidad, pero para el que tam-

bién este título es todavía demasiado estrecho). Y aquí se confundió de una manera perniciosa la oposición entre lo finito y lo infinito con la oposición tradicional de la vieja metafísica entre lo imperfecto y lo perfecto. Lo único "verdaderamente infinito" es según esto lo de suyo cerrado y rotundo, la totalidad que ha llegado a su término; el mero progreso *in infinitum* es en cambio una "mala infinitud", en cuanto que retiene en sí lo finito de que procede y no se libra de ello. Pero si se pregunta por qué no puede lo finito quedarse en finito, la respuesta es: tiene dentro de sí un deber ser que lo empuja a ir más allá de sí mismo.

Como se ve, aquí se ha perdido el sentido propiamente cuantitativo de lo infinito; la base es un esquema teleológico, la introducción del cual no se dilucida explícitamente, sino que se supone como algo ya bien sentado. Puede quedar indeciso si es sostenible sobre tal supuesto la dialéctica hegeliana de lo infinito; ello no desempeña papel alguno en el problema efectivo de lo infinito, pues el supuesto no tiene absolutamente nada que ver con el problema. No hay absolutamente nada que pueda empujar a algo finito a ir más allá de sí, ni hay ninguna razón por la que lo infinito sea más perfecto que lo finito.

Relativamente más cerca del problema categorial de la infinitud permanece en cambio Hegel con su concepto de la "mala infinitud". Éste se ajusta bien a las series infinitas. Además responde a la "infinitud potencial" tal cual está contenida en todo *progressus* o *regressus in infinitum*. Pero no por ello responde su "verdadera infinitud" en ningún caso al infinito actual. Este último está contenido ya en todo progreso infinito: la infinitud "a" la que se dirige semejante progreso no comparte el carácter de no cerrado que tiene el progreso, sino que es la condición de él, existente antes de él e independientemente de él.

La verdad es, pues, que la infinitud propiamente tal es en el infinito potencial ya una infinitud actual. El *progressus infinitus* no es un proceso real; trascurre justamente sólo en el pensamiento. En el ser siempre están por el contrario absolutamente completas las series correspondientes; aquí impera una ley de totalidad que se alza perfectamente indiferente a lo incompleto del pensar y del cálculo.

Pero más importante sería que también el cálculo infinitesimal, así como todos los métodos de paso al límite emparentados con él, se las habrían en verdad igualmente con el infinito actual. Algo distinto de éste no bastaría, en absoluto, para el pensamiento ni para la formulación de las ecuaciones; pues tampoco alcanzaría en

absoluto el continuo de la alteración de magnitud. Así y no de otra suerte pensaban también los clásicos del análisis superior en el siglo XVII.

Pero bien entendido: sólo el pensamiento, los "cálculos", la formulación se las han con el genuino infinito actual. El cálculo, por el contrario, no tiene naturalmente nada en absoluto que ver con él. Sólo puede poner en su lugar valores de aproximación, introduciendo en lugar del efectivo infinitamente pequeño un "suficientemente pequeño" para sus fines del caso.

Una vez en claro acerca de lo anterior, se ve que lo infinito entendido como el actual en las dos direcciones (como $\infty$ y como $\frac{1}{\infty}$) existe perfectamente libre de suyo de objeciones, aporías y antinomías y también absolutamente sin ninguna dialéctica aneja. Todas las dificultades con que en el curso de los siglos se tropezó al apresarlo pertenecen a la intuición y al pensar oriundo del número finito. Pero lo infinito no existe, en absoluto, en el pensar, sino en el ser.

---

## CAPÍTULO 41

## EL CÁLCULO Y LO CALCULABLE

### *a)* DIFERENCIACIÓN DE LAS CATEGORÍAS DE LA CANTIDAD POR LAS ESFERAS

Se mostró anteriormente hasta qué punto es la matemática el dominio prototípico del apriorismo (cap. 39 *a*); los principios del conocimiento y los del objeto del conocimiento coinciden aquí tan ampliamente como no lo hacen en ninguna otra parte. Por ello podría sentirse la tentación de tener todas las diferencias entre las esferas por suspendidas en la región de las categorías de la cantidad. Pero de ninguna suerte es así.

Puede partirse de la circunstancia de que las categorías de la cantidad están situadas dentro de la relación de las esferas en forma fundamentalmente análoga a la de las llamadas leyes lógicas: son en primera línea principios de la esfera ideal, pero desde ésta se extienden hasta penetrar profundamente en la esfera real por un lado y en la del conocimiento por otro. Por eso son justos de lo real los cálculos hechos con arreglo a estos principios. Pero el hacer cálculos con arreglo a tales principios no es en absoluto algo dado

a cualquier conciencia. Hasta llegar a los asombrosos éxitos de la ciencia exacta tiene el concebir un largo camino que recorrer. En este camino tiene que hacer suyos y aprender a emplear los principios de la matemática, que empiezan por serle extraños.

El estar fijados la intuición e incluso el entendimiento a lo finito sólo es aquí uno entre varios momentos diferenciales. Más importante es quizá ya el hecho de que tampoco las relaciones entre números enteros sean accesibles a la intuición sino sólo dentro de estrechos límites. Por encima de estos límites tiene ya el más sencillo cálculo que echar mano de medios auxiliares artificiales, por ejemplo, de la representación de los números en un sistema de lugares abarcable con la vista. En cierto sentido es verdad que estos artificios del cálculo ensanchan a su vez la intuición: lo que empieza por ser inabarcable con la vista, de esta manera se abarca de hecho con ella; pero el grado de intuitividad se pierde cada vez más con la ampliación de ésta. Y a partir de un cierto límite —que por ejemplo está ampliamente rebasado en el calcular con el logaritmo— fracasa del todo. Pero los métodos de calcular se mueven con seguridad irrestricta hasta muchísimo más allá.

Los medios categoriales de concebir van en la región de lo cuantitativo más allá que los de la intuición, porque el concebir hace suyas determinadas categorías del ente que están cerradas a la intuición y aprende a operar con ellas como con medios metódicos. Entre ellas cuentan ante todo las categorías de lo infinito y de la continuidad cuantitativa. Pero también la totalidad llega únicamente en el concebir a su pleno despliegue, como enseña el principio de la suma de una serie y de la integral. Más aún, dentro de ciertos límites hay que decir lo mismo ya de la pluralidad y de la división; pues en ambas está ya fundamentalmente implícito el progreso hasta el infinito.

Pero por otro lado no se hará justicia a la intuición si se le niega toda participación en estas categorías. El ir la serie de los números enteros hasta el infinito, el acercarse al cero la división del uno en la serie de los números fraccionarios, no son justamente cosas cerradas de toda suerte a la intuición matemática. A ésta sólo le faltan medios para apresar tal progreso. Y únicamente con la posibilidad de apresarlo se vuelve accesible al cálculo y a la aplicación a relaciones reales la multiplicidad cuantitativa sobre la que se extiende el progreso.

Todavía más notable es quizá lo que le pasa a la intuición con el continuo. ¿Puede decirse propiamente que el curso uniforme de un movimiento (digamos el de una esfera que rueda) o la acelera-

ción uniforme (digamos si la esfera rueda montaña abajo) no están dados intuitivamente? La intuición apresa así lo uno como lo otro incluso con tal certeza que contradice con la mayor energía al concebir cuando éste fracasa ante la continuidad del proceso. Así era en las paradojas de Zenón: el entendimiento dice que "la flecha está quieta", pero la intuición se aferra a que se "mueve" en un tiempo finito a través de infinitos puntos. Y sólo por esto hay una paradoja. Si la intuición no hablase tan inequívocamente en favor del continuo y del movimiento, no habría en la quietud de la flecha nada de paradójico.

Parece, pues, que justamente el concebir fracase ante el continuo mientras que la intuición lo aprese sin dificultades. Pero tampoco esto es exacto. La intuición resbala más bien por completo sobre la oposición de lo discreto y lo continuo. No apresa la discreción cuando es demasiado rápido el cambio de los estadios (por ejemplo, el de las imágenes en el desarrollo de un film) o cuando son demasiado pequeñas las diferencias; a partir de un cierto límite toma lo reiteradamente interrumpido por tan continuo como lo que trascurre continuamente. De ninguna suerte apresa, pues, el continuo; antes pudiera decirse que se lo finge. Pero en verdad es sólo su propio resbalar sobre la serie de los estadios lo que le produce el espejismo del progreso fluyente.

La intuición tiene, pues, muy bien una representación de la continuidad, pero esta representación no aprehende el continuo efectivo. Apresar este último no sólo está muy por encima de su capacidad, sino también por encima de la del pensar que concibe. Pues tampoco el pensar puede hacerlo entrar en su consideración sino sólo abstractamente; de perseguirlo efectivamente está en tan escasa situación como de recorrer una infinitud actual. Efectivamente presente está el continuo sólo en el ser.

En el ser ideal sirve ya de base como momento cuantitativo fundamental a toda magnitud discreta. En el real sirve de base sólo dimensionalmente. Pero los procesos reales son, según la índole de su contenido, continuos o cuánticos. En ambos casos se mueve la aprehensión matemática del proceso sólo en aproximaciones.

### *b)* Lo cuantitativo en el ser y los artificios del cálculo

En este punto se vuelve muy evidentemente claro qué lejos va, en medio de toda la concordancia, la divergencia de las categorías del ser y del conocimiento en el dominio de la cantidad. Se ve que incluso aquí —en el dominio central del apriorismo— la identidad

categorial sólo es de suyo mínima, pero cómo se ensancha muy considerablemente bajo la presión creciente de los problemas. Si en alguna parte, aquí es donde resulta palpable cómo el repertorio categorial del conocimiento no es fijo, sino móvil, cómo hay un penetrar nuevas categorías en la conciencia, en el que descansa el lento proceso histórico de la adaptación del aparato del conocimiento al ente (*cf.* Introducción, 17).

La historia de la matemática es en este aspecto más instructiva que la de otras ciencias, porque presenta el espectáculo de un luchar consciente por ganar categorías suficientes para aprehender el ente, así como de un constante experimentar del pensar con sus propios supuestos a tal fin. Es un proceso de constante ensayar, avanzar, correr de firme, retroceder, irrumpir de obstáculos espontáneos y nuevo ensayar. Sus criterios no los tiene este vacilante avanzar en nada más que en el dominar los problemas que le plantean las relaciones reales mismas.

Pero una cosa no hay que olvidar a este respecto. Ni con mucho es genuino bien categorial todo lo que produce el impulso inventivo del genio matemático, que es con lo que éste se impone históricamente. La mayoría de ello pertenece exclusivamente al método, es cosa del pensar, artificio de la conciencia para dominar sus problemas. Pero en ello está sin duda entrañada indirectamente la aproximación al ente, aunque sin pasar de ser un rodeo a falta de la posibilidad del ataque directo.

Ahora bien, la técnica del artificio va en la matemática muy lejos. Ésta no se limita a medios tan simples como la inversión de la *ratio essendi*, lo cual es posible a la *ratio cognoscendi* en todos los dominios: se buscan, por ejemplo, variables en sí independientes, pero en el cálculo se hace de ellas variables dependientes, porque lo dado está del lado de las en sí dependientes. Esto es la general libertad de movimientos del conocimiento frente al ente y por decirlo así su privilegio de ser espiritual. Los artificios del cálculo no empiezan de ninguna suerte únicamente en la matemática superior, son ya la base de las simples operaciones aritméticas. Repárese en lo que significa el sistema decimal para el mero sumar y multiplicar. Este sistema no consiste de cierto solamente en la manera de escribir, en que el orden de los lugares significa la serie de las potencias de 10; es antes bien la representación de los números en un orden de símbolos en el que se mueve el cálculo con asombrosa ligereza. Pero con la fábrica de la serie misma de los números no tiene tal orden nada que ver. La serie misma de los números puede representarse igualmente bien en potencias de otra base. Y

en general le es extrínseca toda representación. Más aún, le es extrínseco incluso todo cálculo. Cálculo lo hay sólo en el pensar; pero el sistema de los números es algo situado más allá del pensar y existente con independencia de éste.

Las relaciones cuantitativas mismas que constituyen este sistema no han menester del cálculo. Son lo calculable, la meta a que tiende a llegar el cálculo. Y en medida todavía mayor es esto válido de las relaciones reales en tanto son cuantitativas. Los fenómenos naturales no se rigen por el cálculo; no les sirve de base ningún intelecto calculador —como se han pintado sin duda especulativamente las cosas con frecuencia—, pero el cálculo humano, en el que llegamos a conocer por primera vez estas relaciones, no es nada más que el proceder posterior del pensar que concibe para aprehenderlas. Este proceder en cuanto tal es el inagotable dominio de los artificios. Estos últimos no son de ninguna suerte despreciables ontológicamente, pues por el rodeo de ellos se acerca de hecho el concebir a las leyes del sistema de los números y más allá de éstas a las relaciones reales cuantitativas y al contenido categorial de ellas. Pero los artificios mismos son algo distinto y no coinciden ni con aquellas leyes, ni con este contenido.

Todo esto puede probarse fácilmente e incluso ya en la matemática elemental. Muy intuitiva se vuelve la relación entre los números mismos y el sistema decimal cuando se pone en claro que la serie de los números primos existe independientemente de este sistema y retorna sin alteración en cualquier otro, así como la serie de los números cuadrados, de los números cúbicos y de todas las demás potencias. Pero lo mismo que del sistema decimal vale también de otros artificios, por ejemplo, de la generalización algebraica, de la ecuación y sus transformaciones, de la función y otros más.

Tocante a la última: el que dos variables se hallen en una continua relación de dependencia no es ciertamente artificio alguno; es lo que hay de real en la función, aquello con lo que se acerca al continuo de la alteración de magnitudes. Pero la forma en que la función permite calcular los valores de la una por los valores de la otra es cosa del proceder. Y con esto concuerda el hecho de que la dirección de la dependencia, que en el orden del ser es irreversible —pues depende a su vez de las circunstancias especiales de la predeterminación de lo real—, se altera en el cálculo según la posición de lo dado.

### c) Las tres especies de lo incalculable y los límites del apriorismo matemático

Mas si se quisiera concluir que en vista de semejante divergencia entre el contenido categorial del ente y el del conocimiento tendrían que trazarse estrechos límites al apriorismo matemático, volvería a incurrirse en error. Sin duda que los límites de su dominio dentro del ente deben llamarse muy estrechos relativamente a la estratificación entera del mundo real; pues con la interrupción del reino de las leyes cuantitativas en la fábrica de las relaciones reales se interrumpe naturalmente también la posibilidad del cálculo. Pero lo incalculable en este sentido es también lo amatemático en general por su ser. Y a cosa semejante sólo por error pudiera referirse el pensar matemático. Pero dentro del dominio del ser que le está coordinado no están sus límites trazados de ninguna suerte estrechamente.

Lo calculable es siempre trascendente al cálculo. El calcular sólo es en conclusión una variedad del aprehender: ahora bien, todo genuino aprehender se las ha con un objeto trascendente a él. Y como lo aprehensible encuentra en todos los dominios su límite en lo inaprehensible —pues el objeto no hace alto ante el alcance del aprehender—, encuentra también lo calculable en general su límite en lo incalculable. Y este límite es a la vez el del apriorismo matemático en general. Pero no es el límite de lo cuantitativo en la fábrica del mundo real, sino sólo el de determinadas leyes cuantitativas (las matemáticamente apresables).

Esto es válido de todas las especies de lo incalculable. La que se acaba de indicar es sólo una de tres. En ella no hay nada de sorprendente, porque significa el puro límite de un dominio dentro del mundo real. Si se quisiera tratar matemáticamente formas y procesos orgánicos o más aún actos psíquicos, se los pondría bajo categorías que no son en absoluto las suyas. Intentos de tal índole nunca han ido, pues, más allá de las afirmaciones generales por un lado y de tesis sobre momentos subordinados por otro lado.

Esta primera especie de lo incalculable es, pues, un fenómeno de la estratificación de lo real. Ontológicamente es muy digno de nota en cuanto que en él resulta claro que las categorías de la cantidad sólo en escasa medida son capaces de variación, o sea, que sólo condicionalmente pueden pasar por categorías fundamentales. Del todo no cabe ciertamente negarles este carácter, pues como momentos subordinados entran incluso en los estratos superiores; no es lo cuantitativo en general, sino sólo la determinación matemática

de las relaciones de magnitud lo que se interrumpe por encima del ser material físico. De aquí la peculiar posición ambigua de estas categorías en la línea fronteriza entre las categorías fundamentales y las de los estratos.

Pero para los límites del apriorismo matemático son más importantes otras dos especies de lo incalculable. No todo es en la naturaleza inorgánica determinación cuantitativa; antes bien, también aquí es lo cuantitativo sólo uno entre varios momentos fundamentales y por cierto que de ninguna suerte el más fundamental. Toda determinación cuantitativa depende aquí ya de ciertos sustratos y únicamente por medio de éstos tiene carácter de realidad. No se trata de relaciones vacías de magnitud, sino de la extensión espacial, de la duración temporal, del movimiento, velocidad, aceleración, medida, fuerza, energía. Lo que interesa no es si estos "sujetos" de la cantidad son genuinos y últimos sustratos, sino si son sustratos relativamente a las relaciones cuantitativas. Pues éstas son lo único calculable, mientras que la esencia de la masa y la fuerza, el movimiento, el proceso, etc., que les sirve de base, es y será incalculable. También está supuesta siempre ya en el sentido de las fórmulas, ecuaciones y funciones matemáticas. La significación de los símbolos (m, c, t, g...) no puede leerse en ninguna relación de magnitud. Es necesario estar ya en posesión de ella para entender las fórmulas.

La segunda especie de lo incalculable depende, pues, de los sustratos mismos del cálculo dotados de contenido en medio incluso de aquel dominio del ser que presenta la suma susceptibilidad al cálculo. En forma ontológicamente más exacta puede expresarse lo mismo como sigue. Lo propiamente calculable resulta también aquí trascendente al cálculo y por eso es accesible a éste sólo por un lado de su esencia, mientras que los otros lados son y serán, en todo cálculo, lo incalculable.

Efectivamente va este ingrediente de lo no cuantitativo en la naturaleza inorgánica mucho más lejos todavía. Así se ve fácilmente tan pronto como se aducen sus categorías especiales: por ejemplo, la forma especial de la dependencia (la causal) o la tipología especial de los complexos dinámicos e incluso ya la de los procesos energéticos. Más aún, ni siquiera las llamadas leyes de la naturaleza son puramente matemáticas. Pero el mostrarlo así incumbe a la teoría especial de las categorías, a la que en este lugar sólo puede aludirse anticipadamente.

Pero hay aún una tercera especie de lo incalculable. No reside en lo amatemático —ni en lo propio de la naturaleza inanimada,

ni por encima de ésta en los estrados superiores—, sino en la región misma de lo matemático. No toda determinación matemática en sí es calculable, o al menos no lo es partiendo de los datos que se le ofrecen al hombre, ni con los medios del entendimiento calculador de éste. Hay en la región de la física muchos problemas matemáticos que sólo son solubles haciendo determinadas hipótesis simplificadoras. (por ejemplo. el problema de los tres cuerpos), hipótesis que constituyen siempre una fuente de error. Hay, además, relaciones cuantitativas con las que sólo pueden hacerse cálculos echando mano de métodos estadísticos, en lo que es más forzoso todavía hacer hipótesis sobre la conducta media de los elementos mínimos.

Lo incalculable en este sentido depende de los límites mismos del proceder del cálculo. Pero sus razones ontológicas —aquellas que caen del lado del objeto— consisten o en la complicación, o en la irregularidad de las relaciones cuantitativas mismas del ser. En rigor no puede decidirse de antemano si será posible hacer algún día luz en lo altamente complicado con métodos más avanzados. Pero con ello no se haría más que alejar el límite de la posibilidad de calcular, sin superarlo fundamentalmente. Y por lo que toca a la irregularidad en la conducta de los elementos mínimos, bien puede ser en rigor que haya tras de ella leyes de las que meramente no tenemos noticia. Pero entonces es también muy dudoso que nuestro conocer pueda llegar a ellas con otros medios metódicos.

Como quiera que sea, lo incalculable de la tercera especie forma el límite propiamente interno del cálculo y del apriorismo matemático en general. Pero es un límite ampliamente fijado y de ninguna suerte aminora la precisión *sui generis* de la ciencia exacta en su dominio. Pues a pesar de todas las restricciones, en ningún otro dominio es la relación entre las categorías tan favorable como aquí, ni en ninguna parte llega tan lejos, ni siquiera aproximadamente, el conocimiento *a priori*.

# Tercera Parte

## *LAS LEYES CATEGORIALES*

## Sección I

# LEYES DE LA VALIDEZ CATEGORIAL

### Capítulo 42

## EL PROBLEMA DE LAS LEYES CATEGORIALES

*a)* La cuestión de la esencia afirmativa de las categorías

En las investigaciones anteriores se ha puesto suficientemente en claro la relación del problema de las categorías con la fábrica del mundo real. Se han revelado una multitud de referencias entre las oposiciones generales del ser y se ha pasado a los estratos de lo real una revista cuyo contenido se comprobó en una serie de categorías universales. Sobre esta base es ahora posible determinar con más precisión la esencia afirmativa de las categorías mismas en tanto se refleja en las leyes propias de éstas.

Pues la cuestión de la esencia afirmativa de las categorías casi desapareció detrás de lo referente al contenido en el análisis de las oposiciones del ser. Pero no es indiferente a la grande y capital cuestión de la fábrica del mundo real; en parte coincide incluso con ella por el contenido, a saber, en el problema de la estratificación categorial, en tanto ésta constituye los principios, y por decirlo así, la armazón interior en la gradación misma del mundo real (*cf.* caps. 20 y 21).

Se trata, pues, de reanudar las investigaciones de la primera parte. Éstas estaban dedicadas a lo fundamental de la esencia de las categorías, pero tuvieron que hacer frente a tal masa de prejuicios tradicionales, que hubieron de agotarse con la rectificación de errores y la eliminación de fuentes de error.

Estas rectificación y eliminación revelaron ser un trabajo sin duda prolijo, pero sobremanera instructivo. Pues de cada prejuicio superado surgió una indicación tan valiosa como exclusivamente afirmativa para determinar el ser categorial. Y estas indicaciones tomaron la forma de requerimientos metódicos, en los que no fue difícil ver que no sólo armonizaban unos con otros, sino también que se implicaban unos a otros.

Con todo, no era posible sacar de la serie de las consideraciones críticas y negativas la suma del resultado afirmativo, mientras no se hiciese tangible el contenido al menos de cierto repertorio de

categorías. Toda caracterización positiva resulta abstracta e incomprensible en el fondo, si no es posible exhibirla en un material de contenido tangible. Ahora se halla ante nosotros tal material. Hemos hecho conocimiento con él en las categorías de las oposiciones elementales. Sólo forma, sin duda, un sector de la multiplicidad categorial; pero no es un sector cualquiera, sino el de las categorías fundamentales por el contenido. Siguiendo el hilo conductor de este material ha de ser posible sacar las consecuencias pertinentes acerca de la esencia afirmativa de las categorías.

Tales consecuencias, cuando se las enuncia en proposiciones generales, toman la forma de leyes. Ahora bien, las leyes concernientes a la esencia de las categorías pueden llamarse "leyes categoriales".

Las leyes categoriales tienen naturalmente también ellas mismas el carácter de categorías, y como son generales, de categorías fundamentales. Se sitúan así junto a los otros dos grupos de las categorías fundamentales, el de los modos y el de las oposiciones del ser. De esta coordinación ya se habló antes (cap. 21 *c*). Subsiste, sin embargo, cierta diferencia entre ellas y los otros dos grupos: en cierto sentido son todavía más fundamentales que éstos y hubiesen podido ponerse con razón antes, si no lo hubiesen prohibido las razones metodológicas indicadas.

La razón de su posición *sui generis* es que no son nuevas leyes de un concreto, sino en primera línea leyes de las categorías mismas. Cierto que al ser esto se extienden también necesariamente a lo *concretum* de todos los estratos del ser, pero únicamente de una manera indirecta. Su *concretum* directo lo forman las categorías mismas con su contenido: las categorías se hallan bajo las leyes de que se trata exactamente de la misma manera en que se halla lo *concretum* en general bajo las categorías. Las leyes categoriales son principios de los principios. La relación fundamental entre el principio y lo *concretum* resulta perfectamente guardada. Tan sólo se ha desplazado, y por decirlo así, relativizado.

Contra una relativización en este sentido no hay mucho que objetar. Las categorías más especiales y más altas son concretas sin más, ya por la mera plenitud de su contenido —en comparación con las más bajas y más simples; se mostrará aún cómo está ligada con ello una relación universal de dependencia que sólo difiere poco de la relación entre el principio y lo *concretum*. Justo los principios presentan también entre sí la misma relación de dependencia; lo que se desconocería, si no quisiera reconocerse también en las relaciones intercategoriales un *concretum* relativo. El concepto debe regirse por las relaciones dadas, no éstas por él.

La especial posición de las leyes categoriales es según lo anterior visible sin más. Pero no puede trazarse una tajante línea divisoria entre ellas y las demás categorías fundamentales.

### *b)* Una dificultad metodológica

Aun cuando con el anterior análisis de las oposiciones del ser quedó puesta cierta base para desarrollar las leyes categoriales, no por ello se ha eliminado ya la dificultad metodológica que presenta el tratarlas. Justo porque estas leyes son lo más general de las categorías, no puede hacérselas visibles antes de hacer el análisis de las categorías mismas. Lo que concierne en general a las categorías únicamente puede ser el resultado de su multiplicidad y referencia mutua. Y éstas no pueden anticiparse *a priori*. Todo saber de las categorías parte de lo *concretum;* mas lo *concretum* de las leyes categoriales son las categorías mismas. No puede, pues, saberse de ellas antes de saber de las categorías mismas.

No debe callarse la circunstancia de que para ello no basta la sinopsis de las oposiciones del ser —ni siquiera con la de los modos. Ello no obstante, hay que emprenderla con esta dificultad. Pues, en primer lugar, tiene la esencia de las categorías que estar perfilada a grandes rasgos antes del análisis más especial, aunque sólo sea para fijar el objeto de la investigación. Y, en segundo término, es justo la generalidad de estas leyes lo que fuerza a la anticipación —incluso a riesgo de no poder probarlas por el momento. De otra suerte tendría que abandonarse al acaso cuándo y dónde emerjan ocasionalmente en la una o la otra categoría; y así se acabaría sin duda por conocerlas, pero no se obtendría una imagen de conjunto de ellas. Ahora bien, la imagen de conjunto es sobremanera instructiva acerca de la posición y la esencia del contenido de las distintas categorías. Encima, habría que pagar el precio de una situación penosa: la investigación del contenido se interrumpiría una y otra vez y se alargaría con aclaraciones de principio. Más aún, no podría evitarse que las mismas aclaraciones de principio retornasen en distintos lugares, conduciendo a repeticiones.

Semejante prolijidad es absolutamente insoportable en una investigación total ya sin ello de ancha envergadura y difícil de abarcar con la vista. Es ciertamente instructivo llevar al lector justo por el camino recorrido por el pensar investigador en lucha con los problemas. Pero lo en sí instructivo encuentra su límite en los grandes rodeos que impone el avanzar en un dominio por primera vez.

Una vez encontrado el camino recto, se vuelven los rodeos superfluos e incluso perturbadores. Mas el camino recto es aquel que partiendo de la visión de conjunto lograda anticipa lo general y fundamental. Sólo extravía cuando asienta lo anticipado, sólo por serlo, como ya probado.

En este lugar tiene por ende que decirse con toda seriedad que las leyes categoriales expuestas a continuación carecen aún de su verdadera prueba. Hasta donde puede aportarse en general una prueba tal, únicamente puede proporcionarla el avance del análisis categorial y ante todo la investigación exacta de las relaciones intercategoriales. La exposición de las leyes no puede aguardar a esta prueba —que por su volumen no podría, pues, menos de coincidir con la teoría entera de las categorías.[1]

No puede aguardar por ser por su parte indispensable ya para orientarse en medio de la enorme masa de material que tiene que dominar la teoría de las categorías, pero que en buena proporción es necesario también para comprender detalles del contenido. Las leyes categoriales son justo la armazón de una fábrica en que las partes están muy esencialmente determinadas por el todo y sin una idea aproximada de éste no son aprehensibles de ninguna manera. Pero la fábrica de que se trata no es la del solo reino de las categorías, sino en último término la del mundo real. Tratándose de semejante objeto, no puede ser de otra suerte sino que las más fundamentales determinaciones sobre él no puedan justificarse de un golpe, sino únicamente probarse en forma paulatina.

A este respecto es de observar que en parecida situación están todos los dominios del saber fundamentales en algún sentido. Nunca pueden probar sus principios sino únicamente partiendo de lo especial, y sin embargo tienen forzosamente que lanzar por delante aquéllos para ser simplemente comprensibles. Donde más conocida es esta situación es en la geometría, cuyos axiomas únicamente pueden probarse por el estar supuestos en los teoremas. Rigurosamente tomadas las cosas, no hay prueba alguna de tesis aisladas por sí, sino exclusivamente partiendo del orden del conjunto.

La penosa situación es igualmente soportable para la teoría de las categorías que para la geometría. El objeto de la teoría de las categorías está en relación con todos los dominios del saber y su puro contenido es bien conocido en parte por ellos. Siempre

1 Semejante prueba es, pues, una tarea que va mucho más allá del tema de este tomo. Justamente las categorías de los distintos estratos son ricas en enseñanzas acerca de él. Pero son objeto de la teoría especial de las categorías, que en el estado actual de las cosas no puede darse en absoluto por conclusa.

pueden encontrarse ejemplos con los que ilustrar las leyes categoriales, aunque por este camino no pueda mostrarse la validez universal de las mismas. Cierto que nada de ello es factible sin una buena parte de análisis categorial; es necesario señalar ya estructuras para hacer palpables relaciones estructurales. El mal menor es el de tener que anticipar fragmentos de la teoría especial de las categorías. Pues como se puede elegir libremente entre una inmensa cantidad de material, siempre cabe atenerse a lo relativamente conocido.

Finalmente no hay que olvidar una cosa: el probar no es siempre lo capital. Hay tesis por respecto a las cuales es más importante hacerse trasparente su sentido, acercándolas sobre la base de casos concretos de la intuición. Si se logra hacerlo así, hablan por sí mismas. Si se ven las leyes categoriales dentro del orden de los fenómenos pertinentes, no carecen de una cierta evidencia. Pero ésta no puede lograrse a primera vista, es menester ser conducido a ella. Por eso lo que ante todo interesa es siempre enunciarlas inequívocamente y hacer evidente su sentido. La evidencia sigue entonces de suyo en la medida de la comprensión.

Esto no significa que pudiera ahorrarse la comprobación cuidadosa. Pero sí significa que no se necesita forzosamente ya desde el principio. Por eso es posible acercarse al problema de estas leyes sobre la base de un material de categorías analizadas por el momento todavía muy limitado. Pues lo que puede hacerse evidente en las categorías elementales tiene fundadas perspectivas de ser válido por encima de ellas.

### c) Los cuatro grupos de leyes y sus leyes fundamentales

El reino de las categorías es una multiplicidad pluridimensional. No se agota en ningún simple esquema de serie. Como dimensión más sorprendente de esta multiplicidad se ha manifestado la de la "altura" dentro de la que se superponen los estratos del ser. Una segunda dimensión se halla en la "anchura" del contenido de los estratos, es decir, en la coordinación de categorías coherentes entre sí de igual altura. Estas dos dimensiones determinan el espacio donde entran en juego las leyes categoriales. Al lado de ellas sólo desempeña aún un papel en estas leyes la relación del principio y lo *concretum*. Esta relación precede por su posición a la multiplicidad categorial y ocupa con justicia el primer puesto en la serie de las leyes. Por la dimensión es trasversal a todas las diferencias de las categorías entre sí, tanto por la "altura" como por la "anchura".

Subordinada es en cambio dentro de este orden de cosas la relación de las esferas. Las dos esferas secundarias pertenecen desde luego al ser espiritual, incorporándose así a la estratificación de lo real; la esfera del ser ideal sólo en unos pocos dominios aparece autárquica junto a la esfera real —por ejemplo, en el dominio de lo puramente cuantitativo— y por lo demás es toda determinación del ser en ella una determinación incompleta. Pero en lo incompleto tampoco están plenamente desarrolladas las relaciones categoriales.

La esfera del conocimiento es, ciertamente, de alto interés en este orden de cosas. Aquí depende de la relación entre las categorías el ingrediente entero de lo apriorístico e indirectamente, pues, la base de todo concebir, comprender y penetrar a fondo. Pero no hay leyes generales concernientes a la concordancia entre las categorías del conocimiento y las categorías del ser (es decir, al alcance y los límites de la identidad entre unas y otras). Aquel retorno parcial de los principios reales en el entendimiento del que depende todo conocimiento de orden superior es, visto ontológicamente, un producto de la adaptación del ser humano a las circunstancias reales en las que descansa y en las que vive. Todo está aquí determinado prácticamente por las necesidades y los intereses de la vida —o sea, por circunstancias secundarias de la índole más compleja. No está determinado por leyes existentes en las categorías en cuanto tales, sino por circunstancias existentes en lo *concretum*.

Las leyes categoriales mismas se desprenden ya sin dificultad de la consideración de las oposiciones del ser —de las relaciones entre ellas y de su variación por los estratos—, resultando inmediatamente evidentes en buena parte, pero no pueden pasar por probadas sobre esta base. Así pueden leerse sin más en la superposición de los estratos leyes de estratificación de las categorías que por su parte tienen su raíz en una ley fundamental; además y tan pronto como se ha aprehendido el tipo de la estratificación, se desprende también la dependencia que entra en juego en la misma dimensión de altura y que puede apresarse igualmente en leyes y reducirse a una ley fundamental. En ambos casos está la relación entre la ley fundamental y la serie plenamente desarrollada de las leyes determinada por el hecho de que las últimas están entrelazadas inseparablemente, constituyendo, por decirlo así, todas juntas una sola y única ley; sólo que ésta es demasiado multilateral para que sea posible enunciarla en una sola fórmula abarcable con la vista. De aquí se sigue la necesidad formal de descomponerla en

varias leyes y de dar a éstas expresión por separado. Es extrínseco a la cosa el que la descomposición dé cuatro leyes cada una de las dos veces. La descomposición y formulación podría ser distinta sin alteración del contenido de las leyes. Este mismo no puede, en cambio, alterarse arbitrariamente. En toda posible división y formulación sólo cabe o acertar con él o fallarlo, pero no modificarlo.

A estos dos tipos de leyes de dimensión "vertical" hacen frente otros dos que en realidad están ya supuestos en ellos. Uno de los dos concierne a la multiplicidad "horizontal" de las categorías de la misma altura de estrato. Es un tipo de leyes de la conexión interior que hace de cada uno de los estratos de las categorías una unidad encerrada en sí misma. Se halla en la más estrecha unión con las leyes de las relaciones de "altura" y sin éstas sólo es comprensible a medias. El otro tipo se atiene en cambio a la relación entre el principio y lo *concretum*, o más justamente, enuncia esta relación por primera vez en forma de leyes. Este último tipo se alza independiente respecto de los otros tres tipos de leyes, siendo comprensible también sin ellos y precediendo por tanto a todos ellos. Es más fundamental que todos los restantes, pero también más formal, más elemental y de menor interés para la fábrica del mundo real. Pero de ninguna suerte comprensible de suyo. Únicamente, antes bien, resulta apresable después de haber sucumbido por manera definitiva la serie entera de los viejos prejuicios concernientes a la esencia de los principios.

También estos dos tipos de leyes son demasiado complejos para recibir expresión en la fórmula de una sola ley. También ellos resultan trasparentes únicamente en la descomposición. A ésta le sale aquí al encuentro una articulación natural de los elementos esenciales, pero el número de las leyes es irrelevante y podría muy bien ceder a otra división. Pero en cada uno de los dos puede señalarse una ley fundamental. Estas dos leyes fundamentales son extraordinariamente simples. Y son inmediatamente evidentes cuando se ha seguido hasta este punto la marcha entera de la investigación.

Según esto pueden sentarse, antes de tratar las leyes mismas, las cuatro leyes fundamentales de las leyes categoriales. Cierto que en esta generalidad sólo pueden servir de sinopsis.

1. Ley fundamental de la validez: las categorías sólo son lo que son como principios de algo; no son nada sin su *concretum*, como esto no es nada sin ellas.

2. Ley fundamental de la coherencia: las categorías no existen

sueltas cada una para sí, sino sólo en la asociación del estrato de categorías por la cual están unidas y codeterminadas.

*3.* Ley fundamental de la estratificación: las categorías de los estratos inferiores están ampliamente contenidas en los estratos superiores, pero no a la inversa éstos en aquéllas.

*4.* Ley fundamental de la dependencia: dependencia sólo existe unilateralmente como dependencia de las categorías superiores respecto de las inferiores; pero es una dependencia meramente parcial que deja un ámplio espacio libre a la autarquía propia de las categorías superiores.

En semejante formulación apenas pueden las leyes fundamentales delatar todavía algo del contenido propio de las leyes categoriales. Tampoco es su evidencia en esta generalidad sino una evidencia confusa. El peso entero de la tarea cae, pues, sobre la explicitación exacta del contenido de aquello que propiamente quieren decir. Esto sólo puede tener lugar mediante la descomposición de las leyes fundamentales en las leyes parciales.

---

## CAPÍTULO 43

## LA LEY DE VALIDEZ DEL "PRINCIPIO"

### *a)* FORMULACIÓN DE LAS LEYES

La ley fundamental de la validez formula la relación entre la categoría y lo *concretum* como una correlación indisoluble. Si se pasa la vista a lo largo de la superposición de los estratos, se impone enteramente de suyo la firme correspondencia mutua del estrato del ser y del estrato de las categorías. Pero en tal panorama sólo resulta evidente cuando se purifica de toda ganga especulativa la concepción de las categorías. Ni siquiera el panorama visto desde la estratificación es cosa comprensible de suyo. Únicamente el análisis de las oposiciones del ser ha abierto aquí el camino.

El pensar filosófico ha pecado contra esta ley fundamental en todas las direcciones imaginables. Tan pronto atribuye a la categoría un ser para sí al lado de lo *concretum,* tan pronto ve participar en lo *concretum* a otros poderes que ponen un límite a la validez de las categorías en lo *concretum.* O bien extiende la validez de las categorías hasta más allá de su *concretum,* mientras que por otro lado admite en lo *concretum* determinaciones que no refiere a las categorías. En todas estas direcciones se yerra la esencia de las ca-

tegorías; son sólo diversas formas de romper la correlación. A estas maneras de pecar hacen frente las cuatro leyes de validez. Todas enuncian la misma simple relación fundamental, pero asegurándola por diversos lados contra el errarla.

Acerca del concepto aquí introducido de "validez" hay que advertir desde luego que no se trata de una especie cualquiera de validez, sino del valer específico de las categorías. No tiene nada que ver con la validez de normas, ni menos con la de juicios, pero menos que nada con la validez empírica e histórica de las convicciones y opiniones. Está lejos de toda subjetividad, así como de todos los fenómenos de la significación y del sentido. Estrechamente emparentada está en cambio con el imperar o dominar de las leyes naturales y de las leyes matemáticas en su región del ser. También de éstas se dice que "valen" para una determinada especie de objeto. Sólo que el valer categorial es aún más general y encima no está restringido a las leyes solas.

Algo semejante hay que decir de la "predeterminación" que es propia de las categorías. No quiere decir ni una predeterminación causal, ni final, ni ninguna otra forma especial de la predeterminación, sino exclusivamente que de ellas emana un ser determinado que existe como tal en lo *concretum*. El tipo de esta predeterminación está de nuevo emparentado con el dominar de las leyes, pero no se agota en leyes. La relación que enuncia la ley fundamental de la validez es una relación absolutamente *sui generis;* ningún concepto tradicional de relación acierta con ella sino a medias. Esto es válido también del concepto de predeterminación. Más detalladamente sólo puede determinarse la relación descomponiéndola en las leyes que abraza.

1. Ley del principio: el ser de una categoría consiste en su ser principio. Ser algo principio de una cosa no quiere decir nada más sino que predetermina ciertos lados de la cosa o que "vale" para ellos. La categoría no tiene más ser que este su ser principio "para" lo *concretum*.

2. Ley de la validez en el estrato: la predeterminación que emana de una categoría es dentro de los límites de su validez —o dentro del estrato del ser a que pertenece— una validez infrangiblemente vinculatoria para todo *concretum*. No hay excepción a ella. Ni poder exterior o lateral a ella que pueda anularla.

3. Ley de la pertenencia a un estrato: la infrangible validez de una categoría sólo existe en lo *concretum* del estrato del ser correspondiente a ella. Fuera del estrato sólo puede ser —y eso hasta donde subsista— una validez restringida y modificada.

4. Ley de la predeterminación del estrato: en lo *concretum* está predeterminado por las categorías de su estrato todo lo que tenga de principio no sólo infrangiblemente, sino también íntegramente. Lo *concretum* del estrato está, pues, saturado categorialmente por ellas y no ha menester de ninguna determinación de otro origen.

### *b)* La ley del "principio". Su contenido y su historia

Si se ha aprehendido plena y totalmente lo que es una categoría, son estas cuatro leyes evidentes. Se siguen entonces de la esencia de la categoría. O más bien, no son nada más que el desarrollo de esta esencia. Puede también decirse que entonces se vuelven una cosa comprensible de suyo. Pero como la esencia de la categoría es cuestión discutida desde antiguo —como mostró la larga serie de los prejuicios—, son necesarias las cuatro leyes para decir inequívocamente ante todo lo que son las categorías. Estas leyes contienen, reducido a la forma más concisa, lo que hay de "afirmativo" en la esencia de las categorías, cosa buscada hasta aquí, cuya exposición fue requerida por la crítica de los prejuicios, pero de la que ésta quedó en deuda.

Si después de las investigaciones anteriores parecen estas leyes comprensibles de suyo, esto no prueba su insignificancia, sino justamente su evidencia. Se habrá, pues, llevado a cabo justo ya en el propio pensar aquello a lo que tendían las investigaciones enteras: se habrán sacado rigurosamente las consecuencias de ellas. Se habrá aprehendido con ello lo que es propiamente una categoría. Y justo entonces tienen que ser las leyes comprensibles de suyo. No son nada más que el desarrollo de lo aprehendido.

La primera ley concierne al "ser" de las categorías, dice que este ser se agota en el "ser principio" y no es nada fuera de este ser.

El ser principio es a su vez un ser "para" algo que en virtud de tal ser es tal como es. Este "para" expresa la misma relación que el "valer" y el "predeterminar". Todas estas expresiones tratan de describir una relación irreducible, una relación que sólo reflejan imperfectamente. Se la ha descrito también como un "estar dentro" o "estar en". Pero las imágenes espaciales cojean todas. Ellas lo mismo que las expresiones descriptivas únicamente se llenan de contenido cuando se ha aprendido a ver en el análisis categorial la referencia de las categorías a su *concretum* como lo peculiar y esencial de ellas. Pero aún entonces sigue siendo inexpresable lo general de esta referencia, que se limita a retornar reiteradamente en las distintas categorías, resultando de tal suerte experimentable,

por decirlo así, en ellas —en las oposiciones del ser, por ejemplo, se imponía constantemente sin buscarlo—, pero que no por ello se vuelve definible. Lo general de ella desaparece detrás de lo especial de la multitud de contenidos de la multiplicidad categorial.

La ley de validez del principio está muy lejos de lograr por la fuerza lo imposible. No dice en qué consista tal referencia; en este aspecto sólo puede evitar los errores de tiempos pasados. Sólo dice antes bien que el ser de las categorías consiste en esta referencia y sólo en ella. Decir qué sea la referencia misma lo deja a la experiencia que hace el análisis categorial recorriendo su objeto, las categorías. Pero esta experiencia no está conclusa en el estado actual de los problemas. Más aún, desde los intentos de los antiguos sólo ha avanzado poco. La ley, pues, dice —en medio de todo lo que tiene de comprensible de suyo su tenor literal y de inapresable la relación fundamental mentada en ella— algo enteramente fundamental y a la vez explícitamente apresable: el ser de las categorías resulta diferenciable por primera vez de otro ser por su peculiar manera de ser, a saber, por su agotarse en la referencia a lo *concretum*. Es por lo tanto un ser no autárquico aunque es lo predeterminante de un ente autárquico. En esta formulación se anuncia ya la antinomia del ser principio.

Una oscura conciencia de esta situación se abrió paso ya en los comienzos de la filosofía griega. Sucedió con el concepto mismo de "principio" (ἀρχή). Aristóteles atribuye la introducción del término a Anaximandro, pero una efectiva aclaración del concepto apenas podría buscarse antes de Platón. Consiste en el fundamental descubrimiento de que un principio en cuanto tal —en Platón, pues, la idea en cuanto tal— no tiene ser para sí, o como se decía entonces, "no es nada separado (χωριστόν)", sino simplemente algo en que descansa algo distinto o por lo que esto último es tal cual es. El ser del principio es según esto un típico "ser para otro", un servir de base o ser condición para algo. Así entendió Platón las "ideas" en la cima de su actividad. Las ideas eran principios en el sentido riguroso de la palabra. No tendrían ser para sí (*cf.* cap. 6 *a* y *b*).

Que esta noción se impuso tempranamente, se ve en que se conservó a lo largo de la línea central de la filosofía occidental. Quizá más radicalmente aún que Platón la hizo suya Aristóteles con su doctrina de la inmanencia del *eidos* en las cosas. En ella está sacada con un rigor *sui generis* la consecuencia de la noción de "principio". Posteriormente, es cierto, no se mantuvo esta consecuencia con tanta pureza. Pero con todo se trasparenta en algunas

de las teorías de los universales de la Edad Media; las direcciones extremas se alejaron de ella por distintos lados y sólo pudo mantenerse en una estrecha línea media —a saber, en la repetida tesis de los *"universalia in rebus"*.

En la edad moderna salta la noción de principio al círculo de problemas de las condiciones del conocimiento. En medio de esta limitación resulta todavía reconocible en los grandes maestros de los siglos XVII y XVIII. Únicamente en los sistemas especulativos del idealismo alemán desaparece paulatinamente detrás de la metafísica de la conciencia que le es enteramente ajena e inadecuada.

### c) La antinomía de la esencia del principio

Mas esta noción de principio lucha desde el comienzo con una antítesis que tiene igualmente sus raíces en la esencia del "principio". Lo asombroso es que la noción se abra paso hasta llegar a la claridad a pesar de hacerse sensible la pugna y proseguir sin resolverse.

Entre el principio y lo *concretum* existe una dependencia inequívoca, irreversible. El principio predetermina; dependiente es sólo lo *concretum*. El principio es lo independiente. ¿Cómo se armoniza con esto lo que enuncia la ley categorial del principio: el principio no tiene ningún ser propio además de su ser "para" lo *concretum*? Es, pues, lo que es sólo relativamente a lo *concretum*. Pero ¿no es relatividad a lo *concretum* dependencia respecto de esto?

La antinomía puede formularse concisamente así: el principio es independiente de lo *concretum*, porque es más bien lo *concretum* lo que es dependiente de él; y a la vez es dependiente de lo *concretum* porque sólo existe relativamente a esto. Ambas cosas radican en la esencia del principio.

Disimuladamente están contenidos ambos lados de la antinomía ya en la idea platónica. La idea es algo "en sí por sí" y sin embargo no tendría ningún ser "separado" junto a las cosas. No puede resolverse esta antinomía interpretando por ventura el ser en sí como independencia y distinguiéndolo a pesar de ello del ser "separado". Esto se ajusta sin duda a la situación en el platonismo, pero no basta para acabar con la pugna. Pues en la referencia sigue lo independiente siendo dependiente.

No es un azar que este punto haya permanecido ambiguo en el platonismo. Aristóteles, al decidirse por un lado de la antinomía, no hizo más que disimular el problema patente. De hecho se trata de que aquí se está ante una antinomía fundamental del ser cate-

gorial que no se ha resuelto hasta hoy. Tampoco es posible resolverla propiamente; sólo es posible verla bien y darle expresión más precisa. Es justo una genuina antinomía (*cf.* cap. 32 *d*).

En vano intenta el entendimiento, que siente el afán de las relaciones claras, eliminar con alguna interpretación la relatividad a lo *concretum;* lo que intenta tanto más cuanto que por razones tradicionales flota ante él en los principios una especie de ser de orden superior. No puede eliminarla con ninguna interpretación porque es esencial al principio. Sin *concretum* no es el principio un principio; y como además de su ser principio no tiene ningún otro ser, sin la relatividad no es absolutamente nada. Pero tampoco cabe la interpretación que hace de lo *concretum* lo dependiente del principio y de éste lo autárquico frente a lo *concretum.*

Estos dos lados de la relación dicen juntos que también lo autárquico es por su parte dependiente de lo dependiente y lo dependiente por su parte autárquico frente a lo autárquico. La autarquía del principio no es, pues, una autarquía absoluta, ni la dependencia de lo *concretum* una dependencia absoluta. O también así: lo autárquico sólo es autárquico en dependencia de lo dependiente. En la independencia del principio se alberga, pues, un tipo de dependencia que está implícito en su propia esencia: la autarquía del principio es de suyo una autarquía referida a algo. Sólo existe en la referencia a lo *concretum.*

No se diga que así es en toda autarquía y toda dependencia. Con ello se emborrona la situación propia del ser del principio. Así es, por el contrario, exclusivamente en la esencia del principio. El mundo, por ejemplo, es autárquico frente a la conciencia que lo conoce sin ser por ello relativo a la conciencia. Existe también sin que se lo conozca tal cual es cuando se lo conoce. Pero la conciencia cognoscente es dependiente de él sin ser en esta dependencia a la vez autárquica frente a él. El conocimiento es justo una relación ónticamente primaria: sólo los principios tienen un ser que se agota íntegramente en la referencia a lo dependiente de ellos.

### *d)* Interpretación de la antinomía. Forma de estar contenidas las categorías en lo "concretum"

Si se repara que en la esencia del "principio" se trata de algo último e irreducible, no puede maravillar a nadie la aparición de la antinomía. Las antinomías son, una vez más, las formas de expresarse lo que no entra en nuestras formas de conocer, y emergen dondequiera que se interrumpe el marchar hacia atrás. Pero la

cosa sobre la que pende la antinomía no se vuelve ambigua por ello. Lo inconcebible sólo es un límite del concebir, no del ser. El ser de los principios es tan indiferente a su cognoscibilidad como cualquier otro ser.

Cuando no puede resolverse una antinomía, puede dársele una interpretación fundándose en el conjunto de problemas del que forma parte. La interpretación más obvia es en este caso la de que las imágenes y conceptos en que se nos presenta la relación son inadecuados. Verdad es que también están tomados todos a otras relaciones. La mayor dificultad la constituye en este orden de cosas el concepto de predeterminación. Una y otra vez se adelanta al primer término la idea de la relación causal, no de otra suerte que en los viejos pensadores se adelantaba la de la relación final. Ambas son, naturalmente, de todo punto insostenibles. Intelectualmente pueden muy bien eliminarse ambas, pero no puede impedirse que subsista la idea de un miembro autárquico y otro dependiente. Y esta manera de idear es la que aquí fracasa.

Qué extraordinariamente heterogéneas son las formas y tipos de la predeterminación y la dependencia es cosa de la que se habló extensamente antes (*cf.* cap. 31 *c* y *d*). En estos tipos no es nunca analizable propiamente la índole especial del determinar; en toda predeterminación (también, por ejemplo, en la causalidad) está encerrado un residuo irracional que siempre concierne a la índole del producir, causar o determinar mismo. Pero en la predeterminación categorial se agrega aún la dificultad especial de no ajustarse a la imagen del producir tomada al nexo causal. La imagen supone que los principios existen de alguna forma junto a lo *concretum* o fuera de ello, o sea, que tienen una especie de ser autárquico. Y justo esto es el error.

En este respecto es todavía la mejor la vieja imagen del "estar dentro", aunque esté tomada a una relación espacial extrínseca. En esta imagen pueden combinarse al menos sin dificultad la autarquía con la referencia, aunque en lo *concretum* se queda corta la dependencia.

Quizá la manera de acercarse más a la situación sea la de traer aquí a comparación el modo y manera en que lo general está contenido en lo individual (cap. 37 *d*). En el análisis de esta relación se mostró que hay hasta una realidad plenamente válida de lo general, aunque por otra parte sea todo lo real individual. Justo lo general no existe en ninguna parte para *sí*, sino sólo "en" los casos reales: es lo común o lo que retorna idéntico en medio de la distinción de casos. En ello hay esta doble relación: existe indepen-

dientemente del caso singular, no está de hecho ligado a éste, pero no es independiente de todos los casos reales. Pues no tiene ser alguno al lado de ellos.

Algo semejante es válido del principio, pues que los principios son siempre también lo general en lo múltiplemente *concretum*. El principio no tiene autarquía alguna frente a lo *concretum*, en tanto que consiste exclusivamente en las determinaciones siempre retornantes, constitutivas de la esencia de lo concreto. Pero es perfectamente autárquico en tanto que lo *concretum* está ligado a estas determinaciones y no puede salirse del marco de ellas. Lo *concretum* es a su vez en su multiplicidad dependiente sólo del principio en tanto se halla en esta sujeción. Pero es independiente en tanto contiene en sí los principios como sus principios.

---

## CAPÍTULO 44

## LAS TRES RESTANTES LEYES DE LA VALIDEZ

### *a)* LA LEY DE LA VALIDEZ EN EL ESTRATO. INFRANGIBILIDAD Y NECESIDAD

La irracionalidad de la validez categorial no altera en nada su existencia ni la región peculiar de su poder dentro del mundo real. Más bien es únicamente después de haberla fijado como puede hablarse con precisión acerca de la última. Al hacerlo se tropieza ya al primer paso con los límites mutuos de los estratos del ser. Y la consecuencia es que las otras tres leyes de validez dicen todas ya referencia a estos límites.

La segunda ley es ya por ende una ley de la "validez en el estrato". Dice que la predeterminación que emana de una categoría es dentro de los límites de su validez una predeterminación infrangible que no admite excepción. Todos los casos particulares que por el dominio caen bajo ella —y esto quiere decir ante todo los que pertenecen al correspondiente estrato del ser— están, pues, determinados cabalmente por ella.

Esta ley es tan poco comprensible de suyo como la primera. En sí muy bien pudiera ser que además de las categorías de un determinado estrato del ser interviniesen en éste para determinarlo todavía otros poderes; y entonces existiría la posibilidad de que estos últimos se cruzasen con la predeterminación de las categorías de tal suerte que en lo *concretum* emergiesen casos que tuviesen deter-

minaciones divergentes. La ley de la validez en el estrato no dice, sin duda, que tales poderes no existan, pero sí que dentro del estrato del ser no pueden anular la validez de las categorías peculiares de él. No hay dentro del estrato nada que no esté determinado por estas categorías ni muestre en su estructura el cuño de éstas.

La significación de esta ley resulta muy luminosa cuando se comparan bajo este punto de vista las categorías con los valores, las normas o los principios del deber ser. De éstos no es válida patentemente la ley, a pesar de que tienen cierto carácter de principios. Los valores no tienen de ninguna suerte la fuerza de la predeterminación infrangible; las normas, los mandamientos, los imperativos tienen sólo en sí el rigor del requerimiento, no la garantía del cumplimiento de éste. Su validez es, sin duda, también general y cabal, pero no es cabalmente predeterminante. Los valores no pueden, a pesar de su inconmovible existencia, impedir que en el mundo real sucedan cosas contrarias a ellos. El mal físico existe en el mundo a pesar de los valores de bienes, el mal moral existe en el mundo a pesar de los valores morales. Los valores no son justamente categorías. Su valer es, de raíz, distinto.

Claramente se ve también cómo aquí entran en juego en el dominio del ser para determinarlo poderes de otra oriundez. A la dirección de los valores morales resulta que se le cruza la inclinación natural o sea una predeterminación de otra especie. Y hemos visto en lo anterior cómo en el ser humano se desarrolla precisamente una especie de pugna de dos predeterminaciones (cap. 32 *b* y *c*). Si los valores tuviesen la forma de validez de las categorías, no sería posible semejante pugna. Cierto que entonces tampoco tendría el hombre libertad alguna frente a ellos.

Éste no es el único ejemplo de una validez de otra especie. Un segundo ejemplo y no menos instructivo es el de las leyes lógicas en el pensar humano (*cf.* cap. 19 *b*). El pensar no sigue estas leyes infrangiblemente, comete también faltas lógicas. El pensar tiene sus leyes de actos y éstas son de una índole enteramente distinta. También aquí están en pugna dos predeterminaciones heterogéneas. Si las leyes lógicas fuesen categorías del pensar, no podría éste pecar contra ellas. Pero sólo son leyes de la corrección, es decir, de la interna concordancia del contenido de las estructuras y conexiones del pensamiento. En cuanto tales predeterminan también ellas en forma absolutamente infrangible. Sólo que el pensar fáctico está muy lejos de consistir en este orden de la corrección solamente. Es un complexo de actos y éstos no tienen en sí nada que ver con la correcta secuencia de los contenidos.

La validez categorial es estricta, irresistible, inconmovible. Es una predeterminación contra la que no prevalece poder alguno en el mundo. Las categorías de un estrato del ser dominan todo ente perteneciente a éste. En esto consiste su validez en el estrato.

Este rigor de la validez es el que conocemos por las "leyes" de la matemática y de la naturaleza inorgánica. En estos dominios es corriente para la ciencia distinguir rigurosamente entre la ley y la mera regla: la regla admite excepciones, la ley no; y una sola excepción prueba ya que no se está ante una ley propiamente tal. La expresión rigurosa de semejante rigor de la validez es modal: la necesidad.

Las categorías no se agotan en las leyes, exactamente como tampoco se agotan en la forma y la relación (cap. 9 *b* y *c*). Pero la índole de su validez es la misma. Las categorías predeterminan tal como predeterminan las leyes genuinas, como que siempre hay contenidos también en ellas momentos de carácter de ley. Su validez en lo *concretum* tiene necesidad.

### *b)* La ley de la pertenencia a un estrato

Pero la infrangible validez de una categoría sólo existe en lo *concretum* del estrato del ser correspondiente a ella; fuera del estrato sólo puede ser —hasta donde siga existiendo entonces— una validez restringida y modificada.

La tercera ley de la validez, que enuncia tal tesis, dice con ello que hay una pertenencia fija de las categorías a determinados estratos del ser. Enuncia, pues, una restricción de la validez categorial. No debe entenderse, como dice la segunda parte de la tesis, en el sentido de que no haya validez alguna de una categoría más allá del estrato, sino sólo que la validez más allá del estrato no es estricta, ni radica en la sola esencia de la categoría. Tal validez rebosante del estrato pende, como aún se mostrará, de condiciones especiales del orden de estratificación. Está sujeta a otras leyes categoriales (a las leyes de la estratificación).

Una objeción es fácil: ¿cómo puede la ley de la pertenencia a un estrato ser exacta de las categorías fundamentales, cuya peculiaridad consiste justamente en valer en común para todos los estratos del ser?

A lo que hay que responder: la ley no dice que la validez de una categoría esté siempre restringida exclusivamente a un estrato del ser. Sólo dice que está restringida al estrato del ser perteneciente a ella. Si su *concretum* está extendido sobre más de un estrato,

también se extiende su validez más allá de un estrato. Si lo *concretum* de un grupo de categorías se extiende a todos los estratos, como el de las categorías fundamentales, también va naturalmente su validez con todo su rigor hasta cubrir todos los estratos del ser. En semejantes categorías no queda, pues, abolida la ley de la pertenencia a un estrato, sino que simplemente se vuelve sin objeto.

En las restantes categorías, que tienen todas su determinado "lugar" en la serie de los estratos —y ésta es la gran mayoría de las categorías—, tiene la ley una misión sobremanera importante y que está muy lejos de ser comprensible de suyo. Bien al contrario, contra ella han pecado la mayoría de las teorías especulativas. Son todas aquellas que cometen el error del traspaso de los límites (*cf.* cap. 7). Quien pretende explicar la vida orgánica por fuerzas y conexiones causales mecánicas, quien pretende concebir la conciencia por medio de procesos fisiológicos o el *ethos* del hombre por medio de las leyes de los actos psíquicos peca contra esta ley. Traslada categorías de un estrato inferior del ser a lo peculiar de otro de índole más alta. Pero la índole más alta significa justo que son categorías de un tipo superior las que dan su cuño a lo *concretum*. El traslado es un puro contrasentido.

Todavía lleva más lejos el extravío que hay en trasladar categorías del estrato superior a lo *concretum* del inferior. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando se interpreta el ser material y físico a la manera del organismo, o incluso teleológicamente por analogía con la conciencia activa. Toda metafísica espiritualista comete este error. En apariencia se resuelven entonces todos los enigmas como jugando, pero en verdad se limitan a saltar al terreno de los supuestos mismos que se han hecho. El teleologismo de la explicación de la naturaleza es el prototipo de semejante traspaso de los límites "hacia abajo"; en el fondo no es nada más que un antropomorfismo disimulado; traslada lo peculiar del hombre, el intelecto que prevé y se propone fines, a los procesos orgánicos y hasta a los cósmicos. Y como de esta manera ya no puede ver su propia estructura categorial, se cierra a la vez la comprensión del contrasentido de lo que hace.

Frente a tales extravíos —son los más habituales y a la vez los más incurables de la metafísica— es de la más alta significación sistemática y didáctica la simple y en sí hasta negativa ley de la pertenencia a un estrato. Dándole un giro metodológico quiere decir que el traspasar los límites en la "aplicación" de una categoría es en todos los casos desconocimiento del mundo, cualquiera que sea la dirección en que se traspase con ella el límite de los estratos.

El mundo es justo un reino con grados y cada uno de sus grados tiene principios propios —respondiendo a su propia determinación y conformación. Imagínese eliminada de él la diferencia de principios, y caducará también la diferencia de conformaciones y con ella la de los grados mismos.

### *c)* La ley de la predeterminación del estrato

No del todo tan fácil resulta hacer evidente la cuarta ley de la validez. Dice que las categorías de un estrato del ser son para éste no sólo vinculatorias, sino también suficientes: todo lo que hay en lo *concretum* con carácter de principio está íntegramente predeterminado por las categorías de su estrato.

Ésta es una tesis que no puede probarse ni por la crítica de los prejuicios, ni por la experiencia histórica de la filosofía, ni tampoco directamente por el análisis categorial. Pues no hay, naturalmente, análisis categorial, por muy desarrollado que sea, que pueda agotar la totalidad del contenido de los distintos estratos de categorías. El análisis categorial comparte el destino de todo conocimiento: estar en trance de continuo progreso y no poder aprehender su objeto hasta el fin en ningún estadio dado.

Muy bien puede en cambio comprenderse fundamentalmente la ley por la situación general que prevalece en el problema de las categorías. El sentido de la ley es entonces un sentido más definitorio o que determina más precisamente la esencia de la predeterminación categorial. Ésta es, según lo anterior, todo lo que de determinaciones con carácter de principio aparecen en lo *concretum*. "Determinaciones con carácter de principio" —quiere decir que no se trata de todas las determinaciones del caso singular concreto, sino sólo de las generales y universales. Junto a éstas hay siempre aún una multitud de determinaciones especiales que llegan hasta la individualidad del caso singular. Éstas proceden de la situación total dentro del orden real en el caso y están sujetas a las formas especiales de predeterminación que imperan en tal orden según el correspondiente estrato del ser, o en primera línea al nexo causal, pero también otro tanto a las formas superiores del nexo real (*cf.* cap. 31 *c*). Tal predeterminación está, sin duda, sometida también a categorías; más aún, las formas especiales del nexo real son ellas mismas categorías, pero tal predeterminación no es categorial. Trascurre en otra dimensión, uniendo —por decirlo así, en la "horizontal"— lo real con lo real (no con el principio). De ella depende que nunca se repitan con toda exactitud dentro del orden

real las constelaciones, aquel *plus* en predeterminación que da a los casos reales lo que tienen de únicos (cap. 37 *c*).

En rigor, cuando se considera bien esta restricción, se acerca la cuarta validez a una tautología. De esta manera sólo dice esto: lo que hay con carácter de principio en un *concretum* descansa en las categorías de esto; y como estas categorías son justo los principios de lo *concretum*, parece que no se ha dicho realmente nada.

Pero ello toma un aspecto del todo distinto cuando se repara en que la metafísica se ha enfrentado desde antiguo justo en este punto a los mayores enigmas. Recuérdense las viejas teorías de la materia que hacían descender una multitud de determinaciones hasta el sustrato indeterminado de las cosas; las categorías eran sólo formas y la materia permanecía frente a ellas como un algo heterogéneo e informe que nunca era dominado enteramente por ellas. Así se alzaba un segundo principio fundamental frente a las categorías y "los principios" de lo *concretum* no podían derivarse de las últimas solas. Esto es la negación de la cuarta ley de validez: lo que hay con carácter de principio en todo un estrato del ser no está saturado por las categorías de éste.

A ello podría oponer ya el análisis de las oposiciones del ser la tesis fundamental que dice que los momentos de lo real que tienen carácter de sustrato pertenecen también al contenido categorial de lo real, siendo además distintos en cada estrato (*cf.* cap. 28 *b*). Pero esta idea únicamente ha podido abrirse paso con dificultad y lentitud y apenas si aún hoy puede pasar por universalmente reconocida. Por eso no es en absoluto algo comprensible de suyo la tesis que dice que todo lo que hay con carácter de principio en lo *concretum* de un estrato del ser está suministrado por las solas categorías de éste. La tesis tampoco es tautológica. Pues la circunstancia de que las categorías sean más que formas, leyes y relaciones, de que abarquen también principios de otra especie, no es cosa que pueda verse *a priori* en la esencia general de ellas, sino que de hecho sólo puede arrancarse al análisis de su contenido que llega hasta lo especial.

No es cosa de discutir en este lugar cómo se cruza la predeterminación categorial de lo *concretum* con la predeterminación lineal en los tipos especiales del nexo real para dar juntas por resultado una predeterminación total del orden del mundo real. Ésta es cosa que únicamente puede exponerse al hacer el análisis de estos tipos especiales o en primera línea de la causalidad. Aquí sólo puede decirse que de ninguna suerte se trata de una pugna de las predeterminaciones. Las formas del nexo real son justo categorías rea-

les y lo especial que producen cae por ende y por anticipado bajo la conformación, estructura o determinación categorial general que es propia del estrato entero del ser. Sólo se mueven dentro del marco de la predeterminación categorial, no extendiéndose, pues, sino a lo específico de los casos que deja abierto la predeterminación categorial.

La ley de la predeterminación del estrato no enuncia, por tanto, un determinismo categorial. Sin lo especial, que es únicamente el resultado del nexo real de un estrato del ser, la totalidad de la predeterminación que emana de las categorías sólo sería una determinación incompleta de lo *concretum*. La plena saturación de esta determinación únicamente se produce por la interferencia de predeterminaciones de distinta dimensión.

## Sección II

# LEYES DE LA COHERENCIA CATEGORIAL

### Capítulo 45

## LA LEY DE LA VINCULACIÓN

*a)* El problema de la coherencia categorial

Las categorías de un estrato se hallan en conexión mutua. El tipo de esta conexión es un tipo *sui generis;* en lo que sigue y a diferencia de otros tipos de conexión, se lo llamará "coherencia categorial". Está sometido a determinadas leyes que en sus rasgos fundamentales retornan en todos los estratos, variando al hacerlo sólo poco. También las oposiciones elementales del ser presentan el mismo tipo de conexión. Las leyes de esta conexión son por ende generales y pueden formularse en su unidad para todas las alturas de la estratificación. Forman como "leyes de coherencia" el segundo grupo de las leyes categoriales.

Como la relación de las categorías de un mismo estrato concierne exclusivamente a la multiplicidad categorial de una misma altura del ser, cae el espacio disponible por las leyes de coherencia simplemente dentro de la "horizontal" del reino de las categorías. Tal espacio no tiene, pues, nada que ver todavía con la relación de superposición y en ésta sólo puede entrar en juego mediatamente. Este entrar en juego concierne ya a la relación en la "vertical", que está sometida a otras leyes; debe por ende quedar aquí de antemano enteramente fuera de juego.

Frente a las leyes de la validez son las leyes de la coherencia algo enteramente distinto. Ya no conciernen de ninguna manera a la relación con lo *concretum,* antes bien ya la suponen. De ninguna suerte pueden por ende seguirse de la mera esencia del principio. Son leyes de coherencia del contenido de las categorías, anejas a las relaciones intercategoriales y que sólo pueden hacerse evidentes con la exposición del contenido de estas relaciones.

La posibilidad de demostrarlas depende por tanto todavía más que la de demostrar las leyes de validez de la visión de conjunto del contenido. Más aún, la demostración de ellas únicamente podría darse con efectivo rigor una vez llevado a su término el análisis categorial. Mas como llevarlo a su término no le es dado al

entendimiento finito, hay que tratar de arreglárselas de otra manera. La prueba misma queda por fuerza hasta cierto punto en el aire, la validez de las leyes resulta afectada de un cierto carácter de hipotética. Pero con estas restricciones es perfectamente posible hacerla evidente aún antes de haber recorrido acabadamente la multiplicidad categorial.

El trabajo resulta facilitado esencialmente por las variadas investigaciones que se han hecho de la relación intercategorial en los antiguos y los modernos tiempos. Dentro de ciertos límites están en el problema de la coherencia abiertos los caminos, aunque se los haya recorrido poco. La herencia histórica tiene que darse ciertamente por supuesta. La exposición que va a seguir se apoya en ella, aunque no exponga los antecedentes históricos. Así la formulación como la fundamentación de las leyes es el resultado de una experiencia filosófica que va desde los comienzos del pensar ontológico hasta el presente.

Pero es una experiencia esporádica y hasta muy discutible en más de un respecto. Con ella se trata en lo esencial del proceder de unas pocas cabezas dialécticas en muy diversos tiempos; este proceder es en todas partes un proceder de orientación especulativa, transido de prejuicios oriundos de la idea del mundo y de errores en la manera de concebir las categorías. No puede beneficiarse su aporte sin entrar en una constante crítica de las tesis y los argumentos. En parte, es cierto, ya se ha llevado a cabo este trabajo crítico en el análisis y rectificación de los prejuicios categoriales. Sobre este análisis se apoya en lo que va a seguir la selección de lo filosóficamente utilizable. Pero los prejuicios aún no se han agotado con ello; hay todavía fuentes de error de la teoría que conciernen a la coherencia misma de las categorías. Contra ellas tiene que estar en guardia aún especialmente la subsiguiente investigación.

### *b)* Formulación de las leyes de coherencia

La ley fundamental de la coherencia categorial decía que toda categoría está ligada y su contenido codeterminado por la asociación de las categorías del estrato entero, o sea, que no tiene existencia alguna fuera de tal asociación. En ello se continen claramente cuatro momentos que pueden formularse por separado: *1.* la comunidad de la validez, *2.* la unidad del contenido, *3.* el carácter de totalidad de la asociación del estrato y *4.* la codeterminación por esta asociación del contenido de cada categoría.

A estos cuatro momentos responden las cuatro leyes de la coherencia categorial:

*1.* Ley de la vinculación. Las categorías de un estrato del ser no predeterminan lo *concretum* aisladamente (cada una por sí), sino sólo en común, en una vinculación mutua. Forman juntas una unidad de predeterminación dentro de la cual pueden muy bien las distintas categorías preponderar o retraerse diversamente, pero no predeterminar por sí.

*2.* Ley de la unidad del estrato. Las categorías de un estrato forman también por sí mismas una unidad indisoluble. Ninguna existe legítimamente sino en la medida en que legítimamente existen las otras. Su vinculación en la predeterminación tiene su raíz en el entretejimiento de su propio contenido. No hay categorías aisladas.

*3.* Ley de la totalidad del estrato. La unidad de un estrato de categorías no es la suma de sus elementos, sino una totalidad indivisible que tiene el *prius* sobre los elementos. La totalidad del estrato consiste en el condicionamiento mutuo de sus miembros.

*4.* Ley de la implicación. La totalidad del estrato retorna en cada miembro. Cada una de las categorías implica las restantes categorías del mismo estrato. Cada una tiene su esencia propia tanto fuera de sí, en las otras categorías, como en sí; pero la coherencia del estrato está íntegramente presente tanto en cada miembro como en el todo.

Es fácil ver en estas leyes de coherencia que todas ellas dan expresión a una misma relación fundamental de prístina vinculación. Tan sólo presentan ésta por diversos lados. Esto resalta en las formulaciones anteriores con tanta fuerza, que a primera vista podría pensarse que las cuatro leyes dicen en el fondo una misma cosa y sólo serían en rigor "una" ley.

En cierto sentido es efectivamente así: se trata de una relación única que hubiera debido apresarse en una sola ley, si fuera posible apresarla satisfactoriamente en forma tan directa. Pero justo esto es lo que no se logra. O sólo se logra en una forma sumaria que calla lo peculiar de la relación —tal cual es el caso en la ley fundamental. La mutua relación de las categorías es justo una relación compleja que no se deja apresar con tal simplicidad. Pero sí se deja apresar en varias leyes. Y éstas tienen entonces que decir por necesidad forzosa cosas diversas, aunque sólo sean lados de una sola ley.

Por ello cobra la división en cuatro distintas leyes una significación mayor y más esencial en la coherencia categorial que en las leyes de la validez. Viniendo a conocer la relación fundamental por sus diversos lados exteriores, se inicia un avance convergente

hacia su interior mediante el cual se entra por primera vez en contacto con ella misma.

### *c)* La ley de la vinculación y la predeterminación compleja

La base del fenómeno de la coherencia categorial es la ley de la vinculación. El hecho de que las categorías de un estrato formen una firme unidad de predeterminación, junto a la que no hay ningún aislado predeterminar por categorías sueltas, parecerá extraño a la consideración abstracta de lados sueltos de un *concretum* como tienen que practicarla por necesidad forzosa las ciencias positivas. Pero basta reparar en que la división del trabajo científico es en el fondo meramente un mal necesario y de ninguna suerte el punto final del conocimiento de las cosas, para que la ley tome otro cariz. Ontológicamente no hay en absoluto división del ente por las formas de considerarlo; el ente en cuanto tal no se agota en el ser objeto de consideración, estando más allá de la investigación y aprehensión. Tiene su unidad en sí mismo y en ella está reunida en todo instante la totalidad de sus determinaciones.

Ateniéndose firmemente a lo anterior puede exponerse fundamental y perfectamente la ley de la vinculación partiendo de la esencia del ente concreto. Todo *concretum* es múltiple debido a sus distintas determinaciones. Mas como según la ley de la predeterminación del estrato (la cuarta ley de validez) cuanto tiene carácter de principio en las determinaciones que ostenta lo *concretum* emana de las categorías del estrato de esto, mientras que una categoría aislada sólo suministra una determinación aislada, claro es que en un *concretum* jamás puede la predeterminación total ser obra de una categoría aislada, sino sólo de una multiplicidad de distintas categorías. Toda predeterminación categorial es por tanto una predeterminación compleja. Las categorías sólo predeterminan en complexión.

Esta relación es la que debe considerarse como garantizada con la abolición del principio antiguo de la homonimia. Según la concepción platónica y aristotélica, habría un "eidos" para cada especie de cosas; siendo así, no puede haber naturalmente vinculación alguna de los principios en lo *concretum*, sino que el *eidos* predetermina en cada caso singular sólo una cosa. Pero justo esta concepción ha revelado ser errónea, porque los principios son de esta manera meras tautologías de lo que sin más existe en lo *concretum*. Mediante el *eidos* "homónimo" no se explica nada (*cf.* cap. 6 *d*). Pero abolido el prejuicio de la homonimia, se ve que la multipli-

cidad de los principios es enteramente distinta de la de las cosas. Ahora son los distintos momentos de lo *concretum* los que descansan en la validez de determinados principios. Pero como estos momentos no ocurren aislados, tienen muchos principios que participar a la vez en un mismo *concretum* para predeterminarlo.

Con lo anterior aún no se ha dicho, ciertamente, que en la predeterminación compleja de un ente tengan que estar representadas por igual todas las categorías del estrato. Su entretejimiento en lo *concretum* pudiera restringirse a una parte de ellas según lo especial del caso. Y así tendría que ser de hecho si toda predeterminación del caso especial fuese predeterminación categorial. Pero la cuarta ley de la validez ha mostrado que junto a la predeterminación categorial existe todavía otra que tiene su forma especial de nexo real según el estrato del ser. La vinculación de las categorías en la predeterminación de los casos reales sólo concierne, pues, a lo que en éstos hay con carácter de principio. Pero esto es algo universal, común a todos los casos del estrato. Y como la universalidad o la comunidad quiere decir justo que cada categoría del estrato constituye en cada *concretum* una determinación indispensable, se sigue con toda generalidad que en la predeterminación compleja de un ente tienen que estar representadas todas las categorías de su estrato del ser.

La ley de la vinculación está, pues, en la conexión más estrecha con el sentido y la esencia de la predeterminación categorial. Si se pone en claro de qué se trata con ésta, resulta en el acto evidente la ley. Es posible hacer esto incluso muy intuitivo tomando por ejemplo la situación en un determinado estrato del ser.

Supóngase que el espacio, el tiempo, la procesualidad, la sustancia, la causalidad y una serie de otros principios sean las categorías del ser físico-corporal; ¿es concebible que haya cuerpo alguno que sea en cualquiera de sus estados inespacial o intemporal, mientras que seguirían siendo propias de él la materialidad y el condicionamiento causal? ¿O bien que en una determinada posición y movimiento espacio-temporal no hubiera nada sustancial (lo mismo si se entiende la sustancia como materia que de cualquier otra suerte)? ¿O es posible que uno de sus estadios de movimiento brote sin causa y desaparezca sin efecto? Si es verdad que las categorías enumeradas existen todas legítimamente como las de su estrato del ser, es todo ello patentemente imposible.

Si de hecho existen legítimamente —al menos tal cual somos capaces de apresarlas hoy— es una cuestión enteramente distinta; y que puede quedar abierta en estas consideraciones. Concierne sim-

plemente a los límites de nuestro conocimiento de las categorías. Lo que interesa no es ello, sino esta sola consecuencia: si dichas categorías son las pertinentes del estrato, tienen necesariamente que estar representadas todas una por una en cada ente material y corpóreo, aun el más insignificante. Forman en común una unidad de predeterminación y ésta es fundamentalmente indisoluble.

Si se imagina faltando una de ellas en un *concretum* cualquiera, se revela que se ha imaginado lo *concretum* como indeterminado en determinado respecto. Esto será posible en un experimento mental, no estando la abstracción ligada a la integridad del objeto. Pero lo real no es un ningún caso sino lo íntegro. Lo *concretum* tiene siempre su íntegra determinación. La tiene en la manera como es en sí, independientemente de todo imaginarlo y conocerlo. Sus categorías conciernen a su ser en sí, son categorías del ser. Por eso es su vinculación en la predeterminación compleja de un caso real necesariamente una vinculación total. Cierto que hay límites de esta vinculación; pero son a la vez los límites del estrato entero del ser. Y no pueden removerse de un caso para otro.

Lo mismo es válido y por la misma razón de todas las demás categorías del estrato. En cada caso concreto especial es la predeterminación una complexión de los mismos momentos fundamentales. Las distintas categorías pueden entrar en muy diversas relaciones; en un caso especial pueden dominar o pasar más a segundo término. Si lo *concretum* es un proceso, estarán mutuamente situadas de distinta forma que si es un cuerpo. Pero en ningún caso faltará ni una sola. Por el ser jamás están separados el proceso y el cuerpo; lo espacialmente configurado y lo materialmente henchido jamás ocurre efectivamente más que dentro de una transición. Nunca es una formación puramente estática; en el mejor de los casos sólo puede ser un estadio relativamente constante de la corriente general del devenir. Justo esto es lo que quiere decir la categoría real del tiempo, que no admite que nada se esté quieto. Esta categoría se halla latente aun en lo aparentemente inmóvil.

Pero la latencia es un fenómeno de la manera humana de ver. La alteración de la formación se sustrae por la amplitud de su ritmo a la sinopsis ligada a la estrechez del instante.

### *d)* El entretejimiento categorial y la predeterminación del estrato

Puede hablarse, pues, de una identidad cabal de los elementos categoriales que entran en la predeterminación compleja de los

múltiples casos reales. Esta identidad resulta únicamente rota al pasar de un estrato del ser al otro, tanto hacia arriba como hacia abajo. Pero entonces es en seguida válido lo mismo de las categorías del otro estrato. Cambiando de estrato no se escapa a la ley de la vinculación.

En verdad es justo la situación esta: el hecho de que todos los estratos del ser, cada uno con su conformación categorialmente unificada, se destaquen unos de otros, es ya una función de la ley de vinculación. La cabal homogeneidad de las determinaciones dentro de un estrato del ser no es nada más que la identidad de los elementos categoriales en todos los casos singulares. Según la segunda ley de la validez predetermina cada categoría cabalmente cada caso singular de su estrato del ser. El entretejimiento de las categorías en la común predeterminación del estrato será estructuralmente, pues, tan múltiple como quiera; no por ello dejará de ser siempre entretejimiento de los mismos elementos.

La primera ley de la coherencia es una ley fundamental. Pero como apresa todavía por el lado de la predeterminación que aparece en lo *concretum* el fenómeno de la coherencia categorial, se halla todavía cerca de las leyes de la validez y forma únicamente la transición desde ellas hasta el verdadero entretejimiento del contenido de unas categorías con el de las otras. Esta doble posición es lo que le da su cuño *sui generis*.

Las leyes de la validez, en efecto, no son concluyentes sin la coherencia categorial. Así se mostró claramente en la ley de la predeterminación del estrato. Ésta enuncia la suficiencia de las categorías de un estrato para todo lo que hay de universal y con carácter de principio en la plenitud de la predeterminación de los casos concretos. Pero semejante plenitud de contenido sólo puede provenir de las categorías si éstas predeterminan vinculadas y entretejidas. Resulta muy discutible, si hay fuera de la coherencia de los estratos e independientemente de ella la predeterminación particular de categorías aisladas, tal cual se la finge fácilmente la consideración abstracta de lados o rasgos aislados de un ente.

Por lo tanto, está la ley de la vinculación supuesta ya en realidad en la cuarta ley de la validez. Ambas leyes están patentemente en una relación de complementariedad mutua. La cuarta ley de la validez dice que toda predeterminación cabal de los casos reales emana de las categorías de su estrato; la primera ley de la coherencia dice que en la predeterminación de cada caso real están contenidas todas las categorías del estrato. Tomadas juntamente dicen, pues, las dos leyes que todo lo que hay con carácter de principio

en la plenitud de la predeterminación de un estrato entero del ser descansa en la cabal identidad y coherencia de su estrato de categorías. Únicamente así se hace plena justicia a ambas leyes.

Este resultado tiene por sí mismo una cierta trasparencia. Las dos leyes tienden la una hacia la otra para complementarse mutuamente. Únicamente ambas juntas dicen por completo lo que significa propiamente la predeterminación total de lo *concretum* —hasta donde es categorial. Ambigua sólo se torna esta trasparencia cuando se altera el concepto de las categorías que aquí se ha ido labrando; así por ejemplo cuando se atribuye a las categorías un ser autárquico, cuando se las toma "homonímicamente" (tautológicamente), cuando se las traslada arbitrariamente de un estrato del ser a otro, o cuando se restringe su esencia a la de caracteres de forma y de ley, excluyendo de ellas los caracteres de sustrato. Son justo los viejos prejuicios de la metafísica, combatiendo y rectificando los cuales comenzaron nuestras investigaciones.

En los ejemplos últimamente puestos puede verse mejor que en ninguna otra parte cuánto depende aquí todo de la superación de tales prejuicios. Si se excluyen los sustratos del reino de las categorías, no sólo se falsea el concepto ontológico de categoría, sino también el sentido de la determinación categorial de lo *concretum*. Entonces es necesario volver a oponer a las categorías una materia, como hacían las viejas teorías. Con lo que no sólo se implica el censurado dualismo de los principios, sino que además se renuncia totalmente a comprender la cerrada unidad que presentan múltiples determinaciones de lo *concretum*. La larga serie de innecesarias dificultades que de ello resulta desaparece de un golpe cuando se acogen los caracteres de sustrato que determinan a pesar de todo el caso especial —o que en verdad tienen justo una función categorial— en el lugar al que pertenecen como principios de lo *concretum*: entre las categorías.

Únicamente así queda completa la predeterminación unificada en razón de la coherencia de las categorías que marcha a través de todos los casos particulares. Y únicamente con esta integridad resulta inequívoco el sentido de la validez categorial.

## CAPÍTULO 46

# LAS LEYES DE LA RELACIÓN INTERCATEGORIAL

### *a)* LA LEY DE LA UNIDAD DEL ESTRATO

Una vez que se ha aprehendido plenamente el sentido de la ley de vinculación, parece a la luz del orden de las leyes de validez muy sencilla y casi como una mera consecuencia. Pero si se añaden las tres siguientes leyes de la coherencia, se descubre por primera vez su trasfondo. Y se revela que entre ella y aquéllas existe una relación de consecuencia que hace parecer aquéllas casi como los corolarios de ella.

Cierto que esto sólo es exacto en parte. Singularmente fracasa la derivación en la ley de implicación. No obstante, es la relación de alguna significación, dado que únicamente de esta manera queda expuesta a la luz adecuada la ley de la vinculación dentro de las leyes de la coherencia. La ley de la vinculación apresa todavía la coherencia, digámoslo así, "por fuera", a saber, como predeterminación compleja. Pero semejante complejidad no puede menos de tener ya por base una amplia relacionalidad dentro de los estratos de las categorías. Las tres leyes siguientes se las han con esta relacionalidad en la fábrica de un estrato de las categorías. En oposición a la primera ley de la coherencia pueden pasar por leyes de la "coherencia interior" o también por leyes de la relación intercategorial.

Esto se ve en seguida en la ley de la unidad del estrato: las categorías del estrato forman también por sí mismas una unidad indisoluble. Ninguna existe legítimamente sino en tanto existen legítimamente las otras. Su vinculación en la predeterminación tiene su raíz en el entretejimiento de sus propios contenidos. No hay categorías aisladas.

La coherencia no es sólo, según esto, unidad de predeterminación, sino unidad interior y primitiva de las categorías, su unidad por el estrato como conexión estructural. Si se aísla, pues, la consideración de una sola categoría —lo que de cierto no puede evitarse del todo en el análisis—, se está siempre ya en peligro de desconocer su esencia. Ésta fue la razón por la que al tratar de las oposiciones elementales se tuvo que poner primero en claro su relación mutua en todas direcciones, antes de poder empezar el análisis de su contenido (*cf.* caps. 24-26).

La ley dice, pues, más que la de vinculación. Extiende la coherencia desde la predeterminación a las estructuras categoriales mismas. Su conexión con la primera ley de la coherencia es sin embargo tan estrecha que partiendo de esta última puede probarse su necesidad.

En efecto, si el ser de las categorías fuese un ser autárquico, o si las categorías tuviesen un ser distinto de su ser principios "para" lo *concretum,* podría en rigor pensarse que su coherencia tuviese lugar simplemente en la predeterminación que prestan a lo *concretum,* pero no que radicase en ellas mismas. A esto se opone la primera ley de la validez: las categorías no tienen ningún ser además de su ser principios, no son nada para sí, son sólo algo "para" su *concretum.* No puede, pues, haber en ellas mismas nada que no entre en la predeterminación que por parte de ellas experimenta lo *concretum;* como por otra parte tampoco puede haber en la predeterminación nada que no existiese en ellas mismas. Mas si la predeterminación es compleja, abrazando siempre y necesariamente el estrato entero de categorías, tiene la coherencia de las partes de la predeterminación que ser a la vez necesariamente coherencia de las categorías mismas entre sí.

La coherencia no puede ser, por tanto, lo que han defendido varias teorías, una síntesis secundaria, exterior a las categorías mismas: no puede producirse en una combinatoria de las categorías posterior a éstas y que tuviese que cambiar con lo *concretum* especial, surgiendo y sucumbiendo con esto. Tiene que ser necesariamente una coherencia con sus raíces en la estructura de las categorías mismas, tal que esté fundada en la manera de ser peculiar de ellas solas, su ser principios. No hay categorías aisladas porque no hay predeterminación categorial aislada.

La ley de la unidad del estrato quiere decir, según esto, que las categorías de un estrato están todas en correlación, y en una correlación puramente del contenido: sus propias estructuras y elementos están ligados entre sí. Cada una sólo es por sí estructura parcial, miembro correspondiente a otro miembro o que de suyo está referido a otro complementario. El estrato entero de categorías no es sólo un complexo de categorías, sino también un complexo de relaciones intercategoriales. Más aún, su tipo de unidad tiene por naturaleza tal constitución que en él son las relaciones lo primario o por lo menos tan primarias como las categorías mismas.

La unidad de los estratos recibe por esta vía un cuño enteramente nuevo: los distintos miembros pasan a segundo término, superponiéndose a ellos la totalidad del complexo, que los hace desaparecer

detrás de su vinculación. El estrato entero predetermina como una categoría total, unificada y altamente compleja. Todas las estructuras categoriales particulares descienden al nivel de momentos. La unidad del estrato es la verdadera esencia de sus miembros.

Estas características de la unidad del estrato afectan ciertamente ya por anticipado a las dos leyes siguientes. De hecho no pueden separarse de éstas. Tanto más necesario resulta entonces probar todavía por otro camino la unidad de las relaciones intercategoriales. Pues hasta aquí sólo hemos tomado conocimiento de ellas por el tipo de la unidad de predeterminación de lo *concretum*.

Sobre la base del supuesto de la primera ley de la validez es el anterior, sin duda, un camino seguro, pero sin embargo tampoco es más que un rodeo. Si es verdad lo que quiere decir la unidad del estrato, que las categorías de un estrato del ser están en sí ligadas estructuralmente unas a otras en forma indisoluble, tiene esto que mostrarse también en el contenido de su estructura. La unidad del estrato tiene que poderse mostrar en ejemplos del análisis categorial.

La mejor manera de hacerlo así es hacerlo retrocediendo a partir de las dos siguientes leyes de la coherencia.

### *b)* La ley de la totalidad del estrato. Condicionamiento mutuo de las categorías

El tipo de unidad de un estrato de categorías se presenta ya, pues, partiendo de la predeterminación como un tipo de totalidad. Con todo, dice la nueva ley todavía algo más acerca de ello: la unidad de un estrato de categorías no es de suyo la suma de sus elementos, sino una totalidad indivisible que tiene el *prius* sobre los elementos. La totalidad de los estratos consiste en el condicionamiento mutuo de sus miembros.

La totalidad en este sentido consiste —en oposición a la suma— en el "complexo" de las relaciones que vinculan los miembros. Cualquier otra totalidad sería meramente cuantitativa y como tal divisible. La efectiva indivisibilidad depende ya siempre de una relación de condicionamiento, y ésta consiste, en el caso de la totalidad del estrato, en el condicionamiento mutuo de las categorías. Pero si el condicionamiento mutuo es un condicionamiento de los contenidos que no pueden desprenderse en absoluto de las categorías mismas, hay que seguir infiriendo que cada categoría encierra ya en su propia estructura este condicionamiento mutuo. Las categorías de un estrato no tienen, pues, autarquía alguna frente a su totalidad. Surgen y sucumben con ésta.

Mas ésta es una relación que no es del todo fácil de penetrar con la vista. Por lo que respecta a su prueba, pesa por lo demás con extraordinaria gravedad la circunstancia de que no podamos señalar el contenido total y efectivo de los miembros de ningún estrato de categorías; en varios estratos ni siquiera conocemos más que unos pocos elementos, y quizá ni siquiera los más importantes. En otros se da, es cierto, a conocer una serie mayor, pero en ninguna parte podemos poner el dedo con precisión sobre la integridad. Fuera de esto pueden señalarse patentes huecos, y en nuestro saber puede haber otros huecos sin que tengamos rastro de ellos. Lo primero es patentemente el caso en las categorías de lo orgánico, de las que no conocemos justamente las centrales; y análogo es también con las de lo psíquico, así como con algunos dominios del ser espiritual. En el segundo tipo contamos todos los restantes estratos, incluso el de lo cuantitativo, que puede pasar, sin embargo, por el más racional de todos.

La existencia de la totalidad del estrato es con seguridad independiente de todo saber o no saber. En ella no se trata, en efecto, de la totalidad del conocimiento de las categorías, sino de la totalidad del ser categorial mismo. Ésta puede existir sin aquélla. La coherencia categorial traspasa los límites de su cognoscibilidad exactamente tan bien como cualquier otro objeto genuino del conocimiento. Pero del todo distinto es con la "prueba" de la ley de totalidad. En la prueba se trata del conocimiento, y como no abarcamos con la vista la totalidad del contenido del estrato de categorías, no podemos probar directamente su ley.

Pero esto es lo mismo que es válido en general de las leyes categoriales: no cabe probarlas rigurosamente; sólo cabe hacer trasparente su contenido y ponerlas de manifiesto en los grupos conocidos de categorías. En consecuencia, pueden entonces confirmarse cada vez más a medida que progrese la penetración en la multiplicidad categorial.

Trasparente puede hacerse la totalidad del estrato partiendo de la unidad de él. Esta unidad fue el resultado de sustituir por la primera ley de la validez la primera ley de la coherencia: la unificación que impera en la predeterminación tiene que dominar también las categorías mismas. Puede mostrarse la validez de esto mismo para la totalidad del estrato. La cuestión es, pues, si el condicionamiento mutuo de las categorías de un estrato está contenido también en la predeterminación que emana de ellas y puede hacerse patente en lo *concretum*. Si prueba estar presente —o si están las distintas determinaciones de lo *concretum* en condicionamiento

mutuo—, está también presente, según la primera ley de la validez, en las categorías en cuanto tal.

Ahora bien, el hecho de su presencia en la predeterminación puede mostrarse con el mismo ejemplo con que pudo hacerse ostensible también la ley de la vinculación. La unidad de la predeterminación del ser corporal y físico por el grupo de categorías del espacio, el tiempo, el proceso, la sustancia y la causalidad tiene ya la forma de un mutuo condicionamiento interior. Esto significa, pues, que un *concretum* real de este estrato del ser no puede ser espacial sin ser temporal, ni ninguna de estas dos cosas sin ser un proceso; y que no puede ser un proceso sin estar sustancialmente fundado y causalmente condicionado. Mas como en la predeterminación no puede existir nada que no exista en las categorías mismas, se sigue que tampoco la espacialidad real en cuanto tal existe sin temporalidad real, ni ninguna de las dos sin el proceso, la sustancialidad y la causalidad; relación que puede también invertirse, pues sin el espacio y el tiempo tampoco son posibles, patentemente; el proceso, ni la sustancia, ni la causalidad. Ahora bien, la serie de estas concatenaciones se prolonga hasta los límites del estrato de categorías.

Por su parte, estas concatenaciones tienen visiblemente la forma de un condicionamiento mutuo. Es cosa que puede comprobarse dondequiera que llega nuestro conocimiento de las categorías. Pero una vez que se ha concebido cómo el condicionamiento mutuo está ya supuesto en la predeterminación compleja y total, es lícito extenderlo sin reparo hasta más allá del alcance de nuestro conocimiento de las categorías.

### *c)* Los límites de la ley de la totalidad

Según lo anterior es, pues, la situación tal que el condicionamiento categorial mutuo de los elementos de un estrato está ya contenido y supuesto en la unidad de la predeterminación compleja. La ley de la totalidad del estrato no enuncia nada más que el fundamento interior de la coherencia categorial, que se encontraba latente en las leyes de la vinculación y de la unidad del estrato. Por lo tanto, no es lo *novum* de esta ley una nueva relación, sino tan sólo la verdadera estructura interior de lo ya anteriormente mostrado, y por eso es el resultado de haber hecho trasparente lo anteriormente mostrado. El condicionamiento mutuo de los miembros de un estrato de categorías no es nada más que la estructura de la unidad misma del estrato. En él revela ser ésta un complexo articulado en miembros y a la vez indisoluble.

Pero con ello está ligado aún un segundo momento esencial. A la totalidad en cuanto tal es inherente el ser cerrada, el tener perfil, el tener límites con lo demás. La totalidad del estrato no es una totalidad infinita, sino la totalidad limitada del estrato. Esto no es de ninguna suerte comprensible de suyo, pues en sí pudiera el condicionamiento mutuo ir más allá del estrato, pudiera extenderse hasta penetrar en otros estratos de categorías. Pero no es así como está constituida la predeterminación categorial en la fábrica del mundo real: no hay ninguna ley de totalidad de todas las categorías: hay sólo la ley de totalidad de cada uno de los estratos de categorías.

Si no fuese así, si estuviesen ligadas entre sí por condicionamiento mutuo todas las categorías, tendrían que estar las categorías superiores (como las de lo psíquico y lo espiritual) contenidas también en la predeterminación del ente inferior (digamos el corporal físico). Y entonces tendría que haber también en el movimiento mecánico finalidad, previsión, previa determinación, etc. Es lo que se afirmó una y otra vez en la vieja metafísica; pero también es justo aquello en lo que ha fracasado irrevocablemente esta metafísica. Pues es el error del traspaso de límites (o del traslado), y encima en su forma más escabrosa (*cf.* cap. 7 *c*).

La limitación de la relación de condicionamiento mutuo es, pues, esencial a la ley de totalidad y no cabe desligarla de ésta. Es sin duda el lado negativo de la ley, pero este lado es tan importante como el positivo. Pues sin él resulta inexacta la tesis del condicionamiento mutuo.

Puede hacerse también de otra manera esta limitación, sustituyendo la expuesta relación de coherencia en la tercera ley de la validez. Esta última es ella misma una ley límite y dice que la infrangible validez de las categorías de un estrato del ser no se extiende más allá de este estrato; las categorías son tan inherentes a lo *concretum* de su estrato como esto a ellas. De ello se sigue que aquella coherencia de las categorías que puede señalarse en la predeterminación compleja de lo *concretum*, y que partiendo de aquí, y únicamente de aquí, pudo mostrarse extensible a las relaciones intercategoriales, sólo puede referirse a las categorías de un estrato, pero más allá de este límite no tiene en ningún caso el carácter de un condicionamiento mutuo universal.

Este reverso de la ley de totalidad puede formularse también como una ley especial. Es entonces la exacta contrapartida de la ley de la pertenencia a un estrato y desempeña entre las leyes de la coherencia el mismo papel de una ley límite que aquélla entre las leyes de la validez. Dice entonces: el condicionamiento mutuo de

las categorías y su mutua ligazón estructural están restringidos a la totalidad de cada uno de los estratos de categorías.

### *d)* La ley de la implicación

Cuando se sabe que el condicionamiento mutuo de las categorías constituye la estructura interior de la unidad y la totalidad de las categorías, no por ello se sabe también ya en qué consiste él mismo y cómo es en rigor anejo el condicionamiento mutuo a las categorías. De esto trata únicamente la cuarta ley de la coherencia. En su contenido vienen a desembocar, pues, las otras tres.

Las cuatro leyes de la coherencia se presentan, según esto, como escalonadas. La primera comienza con el "fenómeno" de la coherencia en la función de la predeterminación compleja de lo *concretum;* la segunda muestra cómo este fenómeno se remonta a la unidad interior del estrato de categorías; la tercera descubre el sentido de la unidad del estrato como totalidad de condicionamiento mutuo. Pero la cuarta trata de la estructura del contenido de este condicionamiento mutuo. En el sentido de la relación categorial de la razón y la consecuencia, es la razón de ser de todas las leyes de la coherencia —exactamente así como constituye la primera ley de su razón de conocimiento—, de tal suerte que sobre ella descansan no sólo la unidad y totalidad del estrato, sino indirectamente también la unidad de la predeterminación compleja de la que partió el análisis.

La ley dice: cada una de las categorías implica a las restantes categorías del mismo estrato.

Si se entiende por "implicación" no sólo una relación de vinculación en el pensamiento (o en los conceptos), ni tampoco un mero estar en una complexión sintética que pudiera romperse en ciertas circunstancias, sino un primitivo y óntico estar contenidas o supuestas unas categorías en otras, de la mera implicación resultan enteramente por sí las paradójicas tesis subsecuentes de esta ley (*cf.* cap. 45 *b*): *1.* la totalidad del estrato retorna en cada miembro; *2.* cada una de las categorías tiene su esencia propia tanto fuera de sí, en las demás categorías del estrato, como en sí; y *3.* la coherencia del estrato está íntegramente presente tanto en cada miembro como en el todo.

Lo que interesa es, pues, hacer evidente la universal implicación de las categorías del mismo estrato del ser; entonces no pueden menos de resultar evidentes a la vez las tesis subsecuentes. Pues la implicación es una relación interior; allí donde abarca una multi-

plicidad entera de miembros, es la esencia propia de los miembros aproximadamente sinónima del entretejimiento de éstos en el complexo total.

La prueba de semejante relación no puede ser una prueba general. No puede probarse por consideraciones de principio *a priori* que las categorías de un estrato del ser se implican de hecho unas a otras. La implicación es distinta en cada relación especial de una categoría con otra. Sólo cabe ir señalándola de categoría en categoría dentro del análisis mismo. Y como semejante ir señalándolas coincidiría con el desarrollo de la teoría entera de las categorías —la general y la especial—, de suyo se comprende que no puede darse aquí una prueba rigurosa de la ley de implicación. Más aún que en las otras leyes se trata en ésta simplemente de dos requerimientos más fáciles y mucho más modestos: por un lado, de la comprensión fundamental de lo que quiere decir propiamente la ley (y lo que no quiere decir); y, por otro lado, del examen y esclarecimiento completo de la ley mediante aquellos grupos de categorías que pueden suponerse suficientemente conocidos para ello.

Pero hay en esta situación un punto muy favorable a la ulterior penetración. Las implicaciones tienen en sí de peculiar el poder hacerse evidentes directamente en las categorías mismas hasta donde se logra aprehender el contenido de éstas. En general son aquello que más fácilmente puede apresarse en las categorías: los momentos categoriales entre los que se dan las implicaciones son en general menos evidentes que estas mismas. Esto resulta comprensible cuando se recuerda que todo concebir pende de relaciones, mientras que los sustratos de las relaciones se sustraen a la mano del conocimiento en todos los dominios y con frecuencia sólo resultan apresables por medio de aquéllas.

Esto significa que en un grupo de categorías, en la medida en que se llega a conocerlo, son justamente los fenómenos de coherencia los que primero se dejan aprehender en detalle, mientras que el contenido de las distintas categorías únicamente se deja determinar en detalle por medio de las conexiones entre ellas. Las implicaciones de que ahora se trata están, pues, muy lejos de constituir un problema especialmente difícil del análisis categorial. Justamente en ellas residen los mejores y más seguros accesos al contenido de las categorías.

Pero la aclaración de estas cosas pide entrar en ellas más exactamente. Y para esto hay que ir mucho más lejos.

## CAPÍTULO 47

# LA ESENCIA DE LA IMPLICACIÓN CATEGORIAL

### *a)* SOBRE LA HISTORIA DEL PROBLEMA DE LA IMPLICACIÓN

La de que las categorías se requieren y arrastran mutuamente es una noción muy vieja; igualmente la de que la manera en que la investigación filosófica puede hacer que se den tiene siempre la forma de la intuición conspectiva, por tener con forzosa necesidad que atenerse a las conexiones de la multiplicidad categorial.

El primero que vio esta fundamental relación y la enunció en términos de principio fue Platón. En el *Sofista* desarrolló con el ejemplo de cinco "máximos géneros" hasta una especie de teoría de la "comunidad" (κοινωνία) o "entretejimiento" (συμπλοκή) de las ideas, investigando la relación entre el ser, el no ser (la distinción), la identidad, el movimiento y el reposo. Esta investigación, que aún hoy es convincente por su objetivo rigor y simplicidad, viene a parar en que las llamadas ideas "participan" todas unas en otras y fuera de tal participación no son absolutamente nada. Y el complemento de esto lo da la gran investigación dialéctica del *Parménides,* donde se da ya por supuesto lo fundamental y se discute acabadamente el entretejimiento mismo en una gran serie de ideas.

Se hacen aquí consideraciones directamente paralelas en las que la idea fundamental de lo "uno" se examina una vez como separada "para sí", otra vez en referencias omnilaterales. La primera serie de investigaciones conduce consecuentemente a la autoanulación de lo "uno", pero la otra muestra que su puro y mismo ser idea tiene la forma de un múltiple entretejimiento —exactamente tal cual éste se halla siempre presente y puede exhibirse en la determinación compleja de lo *concretum.*

El valor permanente de la investigación platónica no reside de ninguna suerte en el solo y genial pensamiento fundamental; reside mucho más todavía en la manera de desarrollarlo. De cada distinto *eidos* se muestra cómo tiene ya por supuesto los otros, o cómo cada uno está subordinado a los otros y a la vez es también superior a ellos —una relación que no puede expresarse en absoluto en la forma lógica de la subsunción. Esta relación es justo el condicionamiento mutuo. Su aspecto interior es la implicación mutua. Y justamente aquí, donde falta aún el concepto de implicación,

puede verse muy exactamente en qué consiste: es una coexistencia de todos los miembros en cada uno de ellos.

La consecuencia es estar de hecho representada la comunidad (κοινωνία) entera de las ideas en cada una de éstas. Y así es como sucede que cada idea tiene su propia esencia tanto fuera de sí, en las restantes, como dentro de sí, mientras que la comunidad de ellas está representada bajo la forma del "entretejimiento" tanto en cada una de ellas como íntegramente en la totalidad de ellas.

Qué concreta es la representación que se hace Platón de esta "comunidad", lo muestran mejor que nada las imágenes que emplea. Una y otra vez tornan imágenes de "mezcla" y de participación, de mutuo acogerse (δέχεσθαι); más fuerte aún es la imagen del "entretejimiento", subrayada, encima, por la expresión que también ocurre una vez del "atravesarse recíprocamente". Las distintas ideas flotan ante Platón como los hilos de un tejido que extraídos de la tela no son prácticamente nada, pero que en ella son juntamente el todo.

En semejante pureza y originalidad ya no se encuentra esta concepción representada por ninguno de los posteriores, ni siquiera apreciada por ellos. Con todo, una vez formada y enunciada, ya no sucumbió. Tan sólo se la desfiguró con una múltiple especulación metafísica. Sus mejores representantes fueron a fines de la Antigüedad Plotino y Proclo; pero ambos la hicieron dudosa enlazándola con tendencias místicas y también haciéndola resbalar por los carriles de una dialéctica formal. En esta forma la recogió Raimundo Lulio, en quien llegó el formalismo a su plena expresión: el sentido ontológico de la relación entre las categorías desapareció casi del todo detrás de las pretensiones metódicamente exageradas de la combinatoria (*cf. infra,* cap. 48 *c*).

Así desfigurada encontró el joven Leibniz ante sí la concepción platónica. Pero en su *scientia generalis* entra ya en juego un nuevo motivo que procedía de Descartes. Éste había introducido en sus *Regulae* un concepto riguroso de implicación. Cierto que a la vez trajo ello consigo el giro gnoseológico radical de la filosofía por el que la esfera toda de los *simplices* juntamente con su tendencia a la combinación quedó desplazada hacia el interior, al reino del intelecto. Pero sin embargo se mantuvo en toda su amplitud la validez ontológica de lo "clara y distintamente" evidente en el intelecto. Implicación significa aquí, en perfecta pureza, la primitiva vinculación que hace imposible aprehender "distintamente" un miembro aislado o sin aprehender a la vez los otros miembros.

Sobre esta base pudo abrirse paso en Leibniz un saber de las conexiones categoriales de la fábrica del mundo real.

La formulación más enérgica la experimentó la vieja herencia del pensamiento en Hegel. Pero justamente aquí sobrevienen tan esenciales elementos especulativos que apenas resulta reconocible la vieja noción fundamental. Lo que Hegel llamaba "dialéctica" está sin duda entendido objetivamente como un orden del ser y del mundo, pero que se toma al orden del pensar, cuya identidad con aquél se da por supuesta. La marcha de la dialéctica presenta encima la forma fija de una ininterrumpida cadena de categorías que asciende como un "movimiento" exclusivamente de lo inferior a lo superior. Y con esto se introduce ya la relación de estratificación en la coherencia, cuyas leyes propias ya no pueden hacerse valer: con la tendencia a la ascensión traspasa la dialéctica los límites de la totalidad del estrato y abre la puerta al error de la trasferencia de categorías especiales a estratos heterogéneos del ser.

Extrínseca resulta también a la relación óntica fundamental el retorno esquemático de la tesis, la antítesis y la síntesis. Las relaciones mucho más múltiples, descubiertas en parte por primera vez por el mismo Hegel, resultan con ello borradas de nuevo inmediatamente y por decirlo así cubiertas de un velo.

La relación de implicación propiamente tal es una relación mucho más simple, a la vez más general, y también por su parte mucho más múltiplemente diferenciada. No excluye las formas especiales de la trabazón dialéctica, pero tampoco consiste en ellas. Para aprehender su esencia es necesario retrotraerse mucho más acá de toda dialéctica, para, sin dejarse influir por ésta, intuir las relaciones entre los contenidos que existen en cada estrato de categorías.

Así es como viene a ser que la más antigua formulación de la coherencia categorial sigue siendo, en medio de toda su imperfección, la más adecuada a la situación efectiva.

### *b)* La implicación como estructura funcional interior de la coherencia categorial

De lo anterior resulta que para mostrar la implicación categorial se está colocado de nuevo en la primitiva situación platónica del problema. La diferencia es sólo de contenido: el material de categorías en que podemos apoyarnos se ha vuelto más ancho y en varios respectos más trasparente.

La multiplicidad de las relaciones intercategoriales aumenta rápidamente con la altura del ser de los estratos; pero con ella tam-

bién aumenta la dificultad de la vista de conjunto. Ya por esta sola razón se hace, pues, bien en tomar por ejemplo el grupo más elemental de categorías de que se puede echar mano. Cierto que justamente en estas categorías es el condicionamiento mutuo mucho menos conocido que en las superiores, en las que está dado intuitivamente en lo *concretum;* las categorías elementales son, en efecto, las más frecuentemente arrancadas unas a otras y hechas autárquicas en las teorías. Pero justo esto tiene su inapreciable ventaja a los efectos de lo que se quiere mostrar: si puede mostrarse la implicación mutua en ellas, resulta evidente sin más para los estratos superiores de categorías.

Añádase que la vinculación intuitivamente dada de las categorías superiores en lo *concretum* encubre a su vez las implicaciones en cuanto tales. Pues no es tan sencillo librarse de tal forma de darse al considerar aquéllas. Pero si se apela a la vinculación así dada, lo único que así se pone de manifiesto es la unidad de la predeterminación compleja, que no es idéntica a las puras relaciones categoriales. Es necesario entonces concluir de aquéllas éstas, como sucedió antes al tratar de la unidad y la totalidad del estrato. Si se quiere llegar a la convicción de que la vinculación en la predeterminación se remonta ya a una relación de implicación de las categorías mismas, se tiene que partir, a la inversa, de éstas y tratar de apresar directamente su relación intercategorial. Y para ello hay que elegir un grupo de categorías que no tenga un *concretum* específico, perteneciente a él solo, sino uno que se extienda a todos los estratos de lo real.

Ello sólo pasa con las categorías fundamentales y en primera línea con el grupo de las oposiciones elementales del ser. Pues éstas tienen además la ventaja de poseer un contenido sobre los modos y las leyes.

Y aquí es donde se ve que la exhibición de las implicaciones está ya en realidad contenida en el análisis de estas categorías que se llevó a cabo en la segunda parte de nuestras investigaciones. Pues allí fue la primera incumbencia, aún antes del análisis de cada una, el mostrar que la referencia interior de estas categorías era universal. El mostrarlo se movió en dos etapas. Primero pudo mostrarse cómo las parejas de opuestos están ligadas entre sí correlativa e indisolublemente (cap. 25); y a continuación se mostró que entre ellas existe además una vinculación trasversal que tiene de la manera más expresa la forma de la implicación y se extiende también a las relaciones más lejanas entre los contenidos (cap. 26). Y finalmente, en el análisis de cada una de las oposiciones, se obtuvo

por resultado una multitud de confirmaciones de la universal implicación mutua, como no pudo preverse de ninguna suerte en la primera ojeada de conjunto (caps. 27-34).

La investigación fue prolija y tuvo menester de ir muy lejos. No puede, naturalmente, repetirse el curso de sus ideas. Pero sí se puede, y se puede únicamente ahora, perfilar, a la inversa, su resultado ontológico. Pues allí aún no podía verse que se trataba de la prueba de leyes mucho más generales de las categorías. Para hacer, pues, intuitivo el resultado de aquellos análisis en lo referente a las leyes de la coherencia, recordaremos aquí sólo algunos ejemplos de la tabla de las oposiciones que pueden pasar por representativos de la relación total.

Considérense, pues, las cinco parejas de opuestos siguientes bajo el punto de vista de su coherencia; la unidad y la multiplicidad, la oposición y la dimensión, la continuidad y la discreción, el sustrato y la relación, el elemento y el complexo. Ante todo se implican los miembros opuestos. Toda multiplicidad supone unidades y ella misma es a su vez una unidad; toda unidad abarca una multiplicidad y ella misma es miembro de una posible multiplicidad. Toda oposición se mueve en una dimensión de posibles gradaciones y toda dimensión supone la oposición de direcciones. Todo *discretum* existe sobre la base de una continuidad, todo *continuum* es sustrato de una posible discreción. Todo sustrato es miembro (*relatum*) de una posible relación, toda relación es relación entre sustratos. Los elementos sólo son lo que son como miembros de un complexo y un complexo supone elementos de los que es la vinculación.

Hasta aquí sólo se trata de la simple implicación de los opuestos. Si se añaden las combinaciones trasversales, se torna la multiplicidad de los condicionamientos mutuos ya demasiado grande para hacer su enumeración. Con toda evidencia se implican mutuamente la dimensión y la continuidad: un *continuum* es, una vez más, la serie ininterrumpida de los grados de transición, pero éstos desembocan por ambos lados en los opuestos y entre éstos existe inequívocamente la dimensión de la tensión que los separa. Con todo, no es lo *continuum* en cuanto tal dimensión: un *continuum* puede ser también pluridimensional y el tener dimensiones es tan propio de lo *discretum* como de lo *continuum*. La relación es, pues, una genuina implicación mutua.

Pero una relación semejante existe entre la continuidad y las otras categorías mencionadas; sólo el contenido es cada vez distinto. Lo *continuum* implica una unidad, pues él mismo es un

tipo de unidad; pero también implica una multiplicidad, pues sin la multiplicidad de los grados de transición se reduciría a nada. Asimismo implica el sustrato y la relación: él mismo es sustrato de una posible discreción, pero a la vez traza la ordenación de las gradaciones, siendo por tanto relación fundamental. No menos implica el elemento y el complexo: en tanto recoge en una unidad una infinidad de posibles elementos, es él mismo ya una especie del complexo en que está determinada por el todo la posición y la relación mutua de los elementos.

Éste es sólo un ejemplo. Lo mismo que de lo *continuum* puede ponerse a prueba de cada una de las categorías mencionadas —e incluso para todas las categorías opuestas— la implicación que las liga con las restantes. Tenemos que remitirnos a las investigaciones anteriores. El ejemplo sólo puede mostrar qué aspecto tienen las implicaciones categoriales y cómo son apresables en el contenido mismo de las categorías.

### *c)* La unidad implicativa de un estrato de categorías

Si se persigue de esta manera la implicación a través de todo un estrato de categorías, revela ser de hecho la estructura funcional interior de la coherencia categorial. Cuanto más se pone de manifiesto su contenido, tanto más se confirma la impresión de que en ella se trata de una ley general que define la unidad implicativa de un estrato de categorías.

Lo que se dijo al formular la ley de implicación y las tesis subsecuentes (cap. 46 *d*) se cumple de esta manera con toda literalidad. Las categorías están entrañadas unas en otras de tal forma que de hecho están todas representadas en cada una. La totalidad del estrato de categorías retorna, pues, en cada miembro; cada una de las categorías tiene su propia esencia en la conexión de las restantes con ella, o la tiene, en un sentido muy tangible, tanto fuera como dentro de sí. No es, justo, algo autárquico para sí, sino algo determinado por el complexo entero de todas las categorías de igual orden que ella. Y así está representada también la coherencia del estrato tanto en cada uno de sus miembros como íntegramente en el conjunto.

Una vez que mediante algunos ejemplos se ha llegado a convencerse de la facilidad con que se verifican estas tesis tan pronto como se las pone a prueba en el contenido de las relaciones intercategoriales, ya no tienen en sí nada de paradójico. De una palabra aparte ha menester aún en rigor la última tesis: que también en el con-

junto del estrato está representada íntegramente la coherencia. Esto no es cosa comprensible de suyo, pues no dice simplemente que el todo abraza los miembros, sino que en la imagen total en cuanto tal vuelven a encontrarse una vez más todos los rasgos particulares de los miembros abrazados por ella. Y también esto es visible en el puro contenido.

Continuando con el ejemplo anterior, se ve que el conjunto de aquellas cinco parejas de opuestos es él mismo unidad y multiplicidad, él mismo *continuum* y *discretum*, oposición y dimensiones, relación y sustrato (de relaciones superiores), él mismo complexo de elementos. Y si se persigue más aún la serie de las oposiciones, se ve que esta relación se extiende también a todos los miembros del estrato. Pues el conjunto tiene también forma y materia, predeterminación y dependencia, interior y exterior, etc. Se conduce, pues, categorialmente justo tal cual uno de sus miembros. Las diferencias entre la categoría aislada y el estrato entero resultan visiblemente relativas. El conjunto es a su vez una categoría, sin duda compleja, pero sin embargo dotada de unidad. Más aún, si se lo toma exactamente, ni siquiera puede decirse que sea más compleja que uno de los miembros; pues los miembros tienen en sí todos, según la ley de la implicación, la misma multiplicidad de momentos. Es justo lo que quiere decir que la totalidad de las categorías esté reunida coherentemente en cada una de ellas no menos que en el conjunto del estrato.

Muy llamativo es en esta situación también el hecho de que ninguna de las categorías coherentes entre sí se destaque como propiamente superior o dominante. La necesidad de unidad del investigador mira involuntariamente una y otra vez a ver si hay una "cima del sistema". Pero el espectáculo se burla de él: casi en cada categoría hay "aspectos" en los que es la suprema; pero los aspectos no cumplen lo que prometen, anulándose mutuamente, revelándose como unilateralidades de la consideración. Lo que hay de real en ellos es el estar efectivamente cada uno supuesto en los otros, siendo en este sentido superior a ellos. Pero justo la reciprocidad anula de nuevo la superioridad. Lo que queda es exclusivamente el condicionamiento mutuo que se agota en la general implicación. Si se arranca a ésta en la abstracción una relación suelta, tiene naturalmente que fingírsele la superioridad al pensar. Pero el arrancarla es el error. El aspecto del conjunto es el único decisivo. En verdad no es ninguna de las categorías la más fundamental.

Tampoco es posible subordinarlas todas juntas a una sola categoría de otra esfera o altura. Los intentos de esta índole han revela-

do todos ser violentos. No hay justo una unidad puntual de ningún estrato de categorías. Ni tampoco hay en ella un centro en torno al cual se agrupase todo —tal como en Aristóteles se disponen por decirlo así en círculo en torno a la sustancia como centro las nueve categorías restantes. No hay en ningún estrato de categorías ninguna unidad distinta de la unidad de la coherencia. Ésta no es sólo una unidad comprensiva, sino también una unidad funcional: la unidad de la implicación mutua. Y este carácter funcional no debe entenderse como una actividad —para no decir nada como la ejecución de un acto cual si tuviera que llevarlo a cabo un entendimiento—, sino como una predeterminación. Es justo lo que quiere decir el concepto de condicionamiento mutuo.

Bien pudiera, pues, decirse: el *prius* común de un estrato de categorías es el complexo de éstas. Y tal es lo que antaño pensaba Platón con el supuesto de la "comunidad" (o entretejimiento de las mismas). Pero también estas imágenes resultan unilaterales. El complexo en cuanto tal es, antes bien, la única categoría superior tan escasamente como las otras.

### *d)* Límites de la posibilidad de probar la ley de la implicación

En el señalar las relaciones intercategoriales en un grupo de categorías tal como el de las oposiciones del ser hay en realidad una prueba perfectamente concluyente de la ley de implicación. La prueba sólo encuentra sus límites en la limitación del material. Pues aun cuando haya toda razón para esperar que se conduzcan igual los sustratos superiores de categorías, no por ello es la generalización ya una prueba.

Probar en general la ley sería posible si pudieran iluminarse de igual manera todos los estratos de categorías juntamente con sus subgrupos. A ello cabría acercarse en todo caso en una teoría acabada de las categorías —como ciertamente no la poseemos hoy. También cabría indicar entonces mejores razones por las que podría generalizarse lo que es posible señalar en un grupo especial. Pero esto no puede hacerse en el estadio actual de la investigación.

Sólo puede mostrarse que en otros estratos de categorías, hasta donde podemos abarcarlos con la vista fundándonos en algunos miembros, existen siempre relaciones semejantes. Exactamente las mismas no debemos esperarlas, al menos en los estratos superiores; pues es palmario que aquí pueden aparecer aún otras leyes especiales de los estratos además de la ley de implicación. Esta última resultaría entonces modificada, naturalmente, como sucede siempre

que interfieren diversas leyes. La implicación no necesitaría por ello cesar en ninguna parte, antes bien conservaría el carácter de una base. Pero ciertamente podría suceder así de muy diversa manera.

Tal como están hoy las cosas, sólo puede traerse a colación uno u otro grupo de categorías. Pero al hacerlo así apenas puede irse más allá de los estratos inferiores del ser, siendo para otra cosa demasiado limitado por ahora nuestro saber. Apropiado para el intento es el grupo de categorías ya empleado anteriormente, del espacio y el tiempo reales, el proceso, la sustancia y el nexo causal; que puede ampliarse añadiendo categorías tales como el movimiento, la alteración, la ley natural, la fuerza y el complexo dinámico. Pero de estas últimas puede decirse poco antes de hacer un análisis más preciso. De las primeras fue sin más evidente, en cambio, la coherencia ya en la predeterminación común del caso real (cap. 46 *b*). A la ciencia física le es bien conocido que ya de suyo están indisolublemente conectadas. Sin embargo, se hace esta conexión demasiado fácil cuando se sigue sin más la manera usual de representársela la física.

De ninguna suerte, en efecto, implica el espacio en general el tiempo ni viceversa. El espacio geométrico (el espacio ideal) existe para sí sin temporalidad. El tiempo, y justamente como tiempo real, sólo implica el espacio real a la altura del ser de los estratos reales inferiores: el ser psíquico y espiritual es temporal sin ser espacial. Lo que el espacio real implica efectivamente en general es sólo que se crucen con él otras dimensiones de la multiplicidad, pues de otra suerte no puede haber simultaneidad de entes de diverso contenido. Sólo con esta restricción puede, pues, decirse que el espacio y el tiempo reales estén rigurosamente referidos uno a otro. Pero justo con esta restricción es suficiente para el estrato del ser como categorías del cual se presentan ante todo ambos.

Mucho más sencillo es todo con el grupo más reducido: el proceso, la sustancia y la causalidad. Estas categorías se implican unas a otras e implican además el espacio y el tiempo. Si la sustancia es lo persistente en medio del proceso, supone naturalmente el proceso y con éste a la vez el espacio y el tiempo. Mas si la secuencia causal es la forma de predeterminación de la sucesión de los estadios del proceso, también ella resulta incluida en el mismo orden de implicaciones. A la inversa, implica también la causalidad la sustancia, puesto que sin algo persistente desaparecería la unidad del proceso: en lugar del curso temporal de "un" suceso sólo quedaría una sucesión de estadios inconexos que en cuanto tales no podrían estar

ligados causalmente. En este orden de implicaciones entran también sin más el movimiento y la alteración, la ley natural (homogeneidad de los procesos), la fuerza y una serie de otras categorías.

No tan sencilla de responder es la pregunta de hasta qué punto implican también por su parte el espacio y el tiempo el proceso, la sustancia, la secuencia causal, etc. Pasa entonces algo semejante a lo que pasaba con la relación mutua entre el espacio y el tiempo: sólo se implican uno a otro como categorías reales de un determinado estrato. Así es también con su relación con la sustancia y la causalidad: el espacio geométrico-ideal no las implica, ni tampoco la temporalidad de los actos psíquicos; pero sí el espacio y el tiempo reales como categorías del ser físico. Un espacio en que no haya cuerpos, en que no trascurran procesos ni tengan lugar efectos, no es un espacio real, como tampoco un tiempo en que nada suceda, surja, perezca o dure es un tiempo real. Es sin duda alguna verdad lo que enseñaba Kant: no puede eliminarse mentalmente el espacio de las cosas, pero sí las cosas del espacio. Pero el espacio absolutamente vacío con que entonces se queda es un espacio meramente ideal.

### *e)* El problema de la coherencia en los estratos de categorías superiores

Es, pues, relativamente fácil mostrar la implicación hasta donde llegamos con nuestro conocimiento de las categorías. Pero ya dentro del mismo estrato del ser de la naturaleza inanimada tiene este conocimiento límites que no podemos traspasar a nuestro arbitrio. En los estratos superiores se vuelven estos límites cada vez más estrechos. En las categorías de lo orgánico, por ejemplo, están trazados tan estrechamente, que sólo podemos conjeturar la implicación.

Se sabe aquí muy bien que la estructura morfológica del organismo tiene sus determinadas leyes, e igualmente que los múltiples procesos que constituyen juntos el de la vida —el del individuo tanto como el de la especie—, tienen leyes tan determinadas; también se sabe que las últimas son configuraciones funcionales que dan la garantía de la reproducción de la misma forma y por tanto de la conservación de la vida. Mas para el intelecto humano son las leyes de la una o la otra especie dos clases muy diversas; y las categorías bajo las cuales estarían (pueden apresarse algunas de ellas) presentan mutuamente una cierta autarquía.

Pero la autarquía no puede existir de veras en último término. En el organismo real sólo hay forma en el estadio de un proceso y

proceso sólo en relaciones entre formas. Si se quiere entender todo este orden de fenómenos como categorialmente determinado, tienen que estar necesariamente ambos grupos de categorías en relación de implicación, comoquiera que estén constituidos los miembros de cada lado. El organismo es, justo, en su impresionante unidad y rotundidad un doble complexo: complexo de formas y complexo de procesos a la vez. Y por poco trasparentes que sean las leyes de cada uno de los dos sistemas, no puede dudarse de que en el fondo forman un sistema único en el que todo se supone recíprocamente.

En el ejemplo anterior, y justamente manteniéndose muy apegado a los fenómenos, puede verse claramente que la implicación de las categorías va más allá de los límites de la cognoscibilidad de éstas. Es una idea importante. La independencia respecto de los límites del conocimiento es siempre un testimonio del ser en sí. La implicación mutua de las categorías es, pues, hasta donde existe, una relación del ser; lo es exactamente en la misma medida que la predeterminación categorial, en cuya complejidad se hace sentir en lo *concretum*. De otra suerte no fuera posible que los procesos orgánicos sean procesos creadores de formas, ni las formas orgánicas formas sustentadas por procesos, en constante disolución y reproducción.

Cosas semejantes pueden mostrarse aún de los estratos superiores, aunque en ellos desciende más todavía la cognoscibilidad de las categorías. Característica es la situación en las categorías de la conciencia. La psicología empírica las ha separado ampliamente, respondiendo a sus métodos analíticos de trabajo. Por tal causa se ha quedado aproximadamente en la consideración aislada de los fenómenos de la percepción, la imaginación, la memoria, etc.; las series de los fenómenos emocionales han permanecido casi del todo abandonadas durante largo tiempo. Pero no hay ninguna conciencia que solamente perciba o imagine y no también sienta, apetezca, se interese. La unidad de la conciencia es algo dado pura y simplemente, que no hay psicología que pueda pretender en serio desgarrar. Si los grupos de leyes presentan una estructura propia y pueden investigarse en relativo aislamiento, de ello no puede inferirse nunca un aislamiento categorial.

La nueva orientación de la psicología que en nuestro tiempo ha empezado ya en toda la línea es, a pesar de la modestia provisional de sus resultados, la elocuente prueba de que verdaderos conocimientos sólo pueden buscarse en la vinculación de los grupos de fenómenos. Pero esto significa en términos ontológicos que hay una coherencia categorial de todos aquellos grupos de leyes artifi-

cialmente aislados, que no por no poderse hacer de ella una preparación aparte deja de existir ni de dominar los hechos de conciencia.

Un bello ejemplo de la coherencia lo tenemos también a la altura del espíritu personal. Aquí se trata del condicionamiento mutuo de la conciencia de los valores, la libertad, el arrojo, la previsión y la actividad teleológica. Una libertad sin previsión carece de objeto, pues sólo lo futuro se halla abierto a la actividad; una previsión sin actividad teleológica es impotente frente a lo que se ve acercarse; una actividad teleológica sin conciencia de los valores carece de contenido, siendo el sentimiento de los valores lo único que le dice al hombre qué debe proponerse como fin. Y todo ello sin arrojo estaría condenado a su vez a la inactividad. Únicamente juntos unos con otros forman estos momentos categoriales fundamentales del espíritu personal un complexo de actos efectivamente capaz de acción. En común constituyen la base del ser moral.

Tan al alcance de la mano no está, es cierto, en todos los dominios el señalar la unidad, totalidad y coherencia. El curso de la historia, por ejemplo, no podemos interpretarlo por medio de sus relaciones categoriales en una consideración tan general. Aquí se superponen tantos estratos del ser con sus grupos de categorías, que en una ojeada sumaria parece confundirse todo.

Pero esto no significa otra cosa sino que ya aquí entran en juego muy esenciales leyes de estratificación y dependencia que son con seguridad de una índole enteramente distinta de la de las implicaciones. Su interferencia con las leyes de coherencia es el tema de una investigación especial que únicamente puede llevarse a cabo como aneja a las leyes de la estratificación.

De hecho es en general de tal suerte que las leyes de la superposición "vertical" entran ya en juego por todas partes en las relaciones de coherencia de los estratos especiales del ser, y tanto más cuanto más se asciende en la estratificación. Por lo tanto permanece inconclusa provisionalmente la exposición de las leyes de la coherencia. Únicamente puede llevarse a su término dentro del conjunto de la multiplicidad entera de las leyes categoriales.

## CAPÍTULO 48

## SOBRE LA HISTORIA Y LA METAFÍSICA DE LA COHERENCIA CATEGORIAL

### *a)* LA DIALÉCTICA PLATÓNICA Y SU FONDO METAFÍSICO

La coherencia categorial es un fenómeno tan llamativo que tuvo necesariamente que incitar pronto el pensar metafísico. Pensadores de las más diversas épocas y direcciones han atacado su problema, fascinados, digámoslo así, por su enigmaticidad sin fondo. Pero todos ellos han injerido el fenómeno en sus particulares imágenes del mundo, y con frecuencia girado en torno con sus interpretaciones más que intentado aclarar el fenómeno mismo.

Mas así como tal injerencia da por resultado una imagen torcida en la concepción de las categorías mismas —como ha enseñado la serie de los prejuicios—, así es naturalmente también en la concepción e interpretación de la coherencia. También aquí puede señalarse una serie de prejuicios de la teoría. Y como entran profundamente en juego en la conciencia tradicional de los principios, pero a la vez están en una conexión casi indisoluble con las más importantes conquistas de la investigación de aquéllos, es incumbencia de una investigación crítica especial señalarlos y reducir a sus justos límites el tesoro de ideas encerrado en ellos.

El problema de las categorías debe los más importantes progresos teóricos a las pocas cabezas "dialécticas" de la historia. Y como toda dialéctica incide sobre fenómenos de coherencia, se sigue que desde siempre se han obtenido los conocimientos más importantes de la coherencia categorial. Desde el tiempo de los antiguos es "dialéctica" aquel proceder que recabó para sí los accesos inmediatos al problema de los principios. El recabar tal es de cierto cosa exagerada, incluso extremada, pero encierra sin embargo un núcleo justo.

Platón, que acuñó el concepto de la dialéctica, fue también el primero en emplear el proceder en los últimos desarrollos de su teoría de las ideas. Ello condujo a poner de manifiesto aquella "comunidad" o "entretejimiento" de las ideas de que se habló anteriormente (cap. 47 *a*). El proceder era en sus comienzos un proceder todavía extrínseco, de combinación y poner a prueba; Hegel lo llamó por ello proceder de la "reflexión exterior". Pero lo poco riguroso del comienzo tuvo también sus ventajas: hizo posible mantener la investigación neutral y por decirlo así más acá de todas las

decisiones especulativas. Así no pudieron penetrar en ella los prejuicios que imperaron más tarde.

Así por ejemplo, se plantea en el *Sofista* la cuestión de qué ideas tienen comunidad unas con otras y cuáles "no acogen" unas a otras. En esta cuestión se halla previsto el caso de la pugna de dos ideas, como una especie de límite interior del entretejimiento. Pero como compensación de esta limitación se encuentran ideas de una índole especial que toman sobre sí la función de vincularlas todas; estas ideas "las atraviesan todas", desempeñando entre todas el papel de las que "mantienen junto" (συνέχοντα). En el *Parménides* va la dialéctica un paso más lejos todavía: aquí se expone a fondo que incluso los contrarios aparentemente inconciliables no sólo se "acogen" unos a otros, sino que también se requieren, suponen y tienen en sí. Muy enérgicamente encuentra esto su expresión en la dialéctica *sui generis* del ser y el no ser tal como la desarrolla el notable capítulo 24 de este diálogo.

Pero la metafísica del reino de las ideas impulsó a ir más allá de estos resultados. La cuestión que sirvió de punto de partida era la de la "*méthexis*". La introducción del diálogo muestra que sin perspectivas es una solución de esta cuestión si se parte de una separación de la esfera de las ideas respecto de las cosas. La conexión tiene antes bien que estar presente desde el comienzo. Pero entonces no cabe partir de la dualidad de esferas separadas, sino de la unidad de una sola. Entre la idea y la cosa (el principio y lo *concretum*) tiene que haber una transición continua que ha de ser posible proseguir. Pues cada determinación de una cosa es "participación" en una idea. La determinación total de la cosa no puede, pues, ser nada más que el entretejimiento de las ideas en ella.

Este pensamiento podría ser lo que movió a Platón a resolver la participación de las cosas en las ideas en una participación de unas ideas en otras. Pero esto significa de cierto una tesis metafísica de índole muy especial: es la inflexión de la "participación" desde la vertical hasta la horizontal. Mas si las ideas de la misma altura entran ambas en relaciones mutuas en su esfera (o sea, en la dimensión "horizontal"), requeridas por su propia esencia (que serán, pues, implicaciones), tiene su "mezcla" que hacerse progresivamente múltiple hasta alcanzar finalmente la variada plenitud de las cosas. Entonces pasa el reino de las ideas a ser de suyo lo *concretum*, quedando superado el dualismo de los dos mundos. La participación horizontal de unas ideas en otras pasa a ser la vertical. En su resultado no es nada más que la compleja participación de las cosas en las ideas.

Puede llamarse este principio el principio de una *méthexis* descendente. Significa nada menos que la unidad del mundo en razón de una coherencia universal. No se prevé limitación alguna por grupos o estratos; en general está la concepción pensada sólo en sus rasgos generales sin mayor diferenciación.

En esta forma no es en rigor sostenible. Pugna con el fenómeno de la estratificación del ente. Hace el mundo más homogéneo de lo que es. Encima pide demasiado a la validez categorial (predeterminación); pues no deja espacio disponible a la predeterminación lineal de lo real en su propia esfera, de la que depende justamente la especificación de los casos (*cf.* cap. 44 *c*). Falta aquí aún del todo la conciencia de los límites de la predeterminación categorial y no menos la de límites de la implicación (cap. 46 *c* y *d*).

### *b)* La dialéctica de Plotino. La razón humana y la absoluta

Plotino, que restauró una vez más el reino de las ideas, recogió también conscientemente la dialéctica del último Platón. De sus tres libros "sobre las categorías" (περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος) está el segundo dedicado a ella en la forma más expresa. El "proceder" las cosas de la combinación de las ideas se ha convertido aquí ya en la base de una imagen del mundo: una universal emanación (πρόοδος) domina el mundo, descendiendo desde la "unidad" absoluta hasta la individuación de lo material.

El acento carga, pues, de nuevo sobre la "vertical". El mundo está visto como una gradación o dividido en "hipóstasis". Pero la gradación no es la natural, sino que está determinada por la oposición de la idea y la cosa. La dialéctica de las ideas es el movimiento de una razón cósmica (νοῦς), es la *méthexis* descendente del proceso real y origen del mundo. Las cosas individuales son el límite inferior del proceder. Más allá de ellas "hacia abajo" sólo existe aún la materia, que es más bien "no ente"; más allá del νοῦς hacia arriba sólo existe aún lo Uno, que se halla "más allá del ente y de lo concebible".

En esta transformación tardía ha alcanzado la concepción platónica del entretejimiento una cierta popularidad. La identificación de lo "Uno" con Dios, de la materia con el mal, la hizo fundirse en una sola cosa con la mística religiosa hasta acabar por desaparecer del todo detrás de ésta. Con ello desapareció también la noción de categoría. Pero la idea de la gradación subsistió y cobró posteriormente nueva significación cuando los grados naturales del ser se hicieron de nuevo visibles en los comienzos de la ciencia moderna.

Hasta aquí es fácil dominar hoy el motivo especulativo-metafísico de esta dialéctica. Pero ésta tiene además otro lado que merece consideración.

El entretejimiento de las ideas pasa aquí por ser el de una razón divina; y en cuanto tal es realmente creador y productor del mundo. Ahora bien, también el hombre tiene razón. Y esta razón humana parece ser la copia finita de la divina. Si llega, pues, a apresar dentro de sí misma las ideas puras y si le es dado reproducir el entretejimiento de éstas en el pensar finito —lo que parece serle dado justo en el pensar filosófico-especulativo—, parece la dialéctica del humano pensar una reproducción directa de la fábrica del mundo.

Esta concepción, que impulsa de suyo hacia un apriorismo lógico del conocimiento del mundo, es la base de todos los intentos posteriores de apresar categorialmente el ente en forma dialéctica. Más aún, en forma más general —sin el esquema del pensar dialéctico— fue la base del realismo de los universales. Y por obra suya principalmente se consolidaron aquellos prejuicios tradicionales con los que hicimos conocimiento como prejuicios de la identidad lógica, del formalismo, de la conceptualidad, etc.

### *c)* La combinatoria de Raimundo Lulio y la "scientia generalis" de Leibniz

El desarrollo que tomó esta concepción se fijó primeramente sobre el lado exterior de la coherencia: la multiplicidad de las combinaciones. Ya la dialéctica de Platón había partido conscientemente de una combinatoria de las ideas por vía de prueba. Era fácil hacer de este proceder un método deductivo. El único supuesto parecía ser el de que se "tuviesen" previamente las ideas. De esto tenía que cuidarse en alguna forma la intuición (iluminación, visión interior).

De hecho encontramos en la cima de la escolástica reconocido casi universalmente un elemento gnoseológico de *visio* que toma sobre sí esta función. Pero a un verdadero desarrollo llegó únicamente la concepción en el siglo XIII con Raimundo Lulio, cuya *ars magna* trató de dar a la combinatoria bases rigurosas, haciendo con ello trasparentes su fuerza y su flaqueza. Lo que logró efectivamente se quedó, como es natural, muy por detrás de su idea. Poniendo en una figura A dieciséis predicados de Dios o en una figura S cuatro *potentiae* del alma, podía indicarse fácilmente la tabla de las combinaciones. Al asunto importa poco la representación espa-

cial y las indicaciones metódicas acerca de cómo debía procederse con los círculos movibles. Cierto que justamente la técnica externa del proceder conduce por lo pronto a grandes éxitos. Pero también condujo muy pronto a que se rechazara la cosa.

Pero el sentido de ésta no se agota en tal técnica. Las combinaciones mismas no descansan de ninguna suerte en agregaciones extrínsecas. Lulio mostró expresamente cómo los predicados de Dios se implican y por decirlo así se ponen unos a otros, de suerte que no puede ser cuestión real de la existencia de unos sin la de otros. No sólo está aprehendida, pues, la idea de la implicación categorial, sino que la técnica entera del pensar no sería nada más que el desarrollo de la misma en el intelecto pensante. El supuesto es que lógica y metafísica descansan en las mismas bases; ambas consideran las mismas *res*, sólo que aquélla las considera como existentes *in anima* y ésta como *extra animam*. La *ars magna* tiene, pues, la pretensión de ser, por ser la lógica de la invención de conceptos (*ars inveniendi particularia in universalibus*), a la vez el instrumento universal del conocimiento del ente.

No hay palabra que perder acerca de la falta de valor del esquematismo de la *ars magna*. Pero es patente que su idea nuclear puede desprenderse de este esquematismo. Y de hecho se produjo el desprendimiento enteramente de suyo, tan pronto como se analizaron más exactamente las relaciones de contenido. Descartes, que de ninguna suerte anudó visiblemente con tales cosas, es ya un heredero del proceso del desprendimiento llevado a cabo, pero a la vez también de una meditación sobre los contenidos hecha sobre una ancha base científica. Cierto que aquí el problema se presenta restringido a su lado gnoseológico-metodológico. Pero justo con ello ganó por lo pronto en precisión. Todo puro conocer se lleva a cabo, según la concepción cartesiana, sobre la base de los *simplices;* éstos pueden encontrarse analíticamente y aprehenderse luego intuitivamente. Forman los elementos de cuya "mezcla" salen las ideas compuestas. Son, pues, la llanura de la que parte un proceso de ascensión en que van surgiendo formaciones cada vez más complejas. Estas formaciones son el contenido del conocimiento "distinto". Las complexiones de juicios y raciocinios son las vías de este proceso, que por tanto representa deductivamente un solo y continuo tramo de *motus intellectualis*.

Conscientemente a la *ars magna* se remonta la *scientia generalis* de Leibniz. También ella empieza con un proceder esquemático, la "característica universal". Pero no desemboca en figuras y combinaciones, sino en una ley interior de combinación que fuerza a los

*simplices* a combinarse en determinada agrupación, mientras que excluye otras agrupaciones por contradictorias. En la monadología del Leibniz maduro se conservan determinados rasgos de esta concepción: en cada mónada hay la representación del mundo, o sea de las restantes mónadas; pero como no tiene lugar por medio de una influencia de fuera, sólo puede producirse en el entendimiento mismo por complexión de las ideas simples *a priori*. Bajo la luz de la conciencia cae por lo común sólo el resultado complejo, sin que se trasparente la composición. Tal representación es entonces un *confusum*, pues los elementos están en ella confundidos; puede ser "clara", pero no "distinta", pues la *distinctio* es la distinción de los elementos. Pero el filósofo puede penetrar con su vista lo complejo y avanzar de este modo hasta la aprehensión distinta e intuitiva.

En realidad viene a parar esta idea del conocimiento no sólo en el muy invocado apriorismo absoluto, sino también en una combinatoria universal de las ideas. Pero no es una combinatoria que pueda llevarse a cabo conscientemente, sino una que está ya llevada siempre a cabo en toda percepción y experiencia y de la que meramente los resultados caen bajo la conciencia.

Un conocimiento puramente "distinto" y a la vez intuitivo podría, es cierto, llevarla a cabo también conscientemente. Con ello se acercaría al intelecto divino, en el que la misma combinatoria significa la creación y la evolución del mundo. El entendimiento humano es muy capaz, aún mucho más acá de la *distinctio*, de la concordancia de contenido con la combinación de las ideas en Dios. En esto descansa según Leibniz la verdad de nuestro conocimiento. Si Leibniz hubiese podido indicar también la ley interior de las combinaciones, hubiera llegado, persiguiendo sus intenciones, a una teoría de las categorías de la que hubiera podido desarrollarse el contenido.

No es posible indicar semejante ley. Querría decir no sólo afirmar el apriorismo universal, sino también practicarlo de hecho, pero el apriorismo humano no es absoluto. Incluso en Leibniz se quedó finalmente en la exposición de unas pocas leyes lógico-formales que ni de lejos llegan a la multiplicidad y complejidad fáctica del conocimiento concreto. Justo la enorme ambición de la idea de la combinatoria es lo que hace patente su propia debilidad al desarrollarla consecuentemente. Su supuesto natural sería el de que se tendría primero la serie de las categorías para luego examinar sus combinaciones. Este supuesto no se cumple de ninguna manera. Lo dado es justamente lo *concretum*, en la conciencia lo

mismo que en el ser. Los principios quieren que se los infiera de lo *concretum*.

---

## CAPÍTULO 49

## LA IDEA HEGELIANA DE LA DIALÉCTICA

### *a)* CATEGORÍAS DE LO "ABSOLUTO". LAS ANTÍTESIS

Sin embargo, fue en los sistemas del idealismo alemán la empresa de la dialéctica no sólo mostrar las leyes interiores del orden de las categorías, sino también emplearlas por su contenido en el pensar especulativo. En este respecto es Hegel el continuador de la vieja combinatoria. Sólo que éste deja de ser entonces un proceder de combinación para pasar a ser el movimiento espontáneo del pensamiento en que se producen de suyo las concatenaciones.

Reinhold fue el primero en enunciar el requerimiento de que todas las categorías tendrían que "derivarse", en cuanto a su contenido, de un principio único. Fichte trató de deducirlas a su manera partiendo del principio del "Yo". En la serie esbozada por él se implican unas a otras de tal manera que la precedente ha menester cada vez de una condición todavía, únicamente bajo la cual existe con derecho; la condición es entonces la categoría subsiguiente. Así surge una cadena de miembros en la que finalmente todo pende del miembro supremo y último. Con esto se introduce —aunque Fichte no quiere concederlo— un esquema de deducción teleológico que altera de raíz el sentido de la coherencia. Cierto que la verdadera faz de esta derivación queda oculta detrás de la ficción de un desarrollo neutral de los fenómenos de la conciencia.

En Hegel va la ocultación todavía más lejos. Ahora se trata directamente de las "categorías de lo Absoluto". Pero como lo Absoluto se entiende como la Razón, no pasa el pensar filosófico en absoluto de sí mismo en su exposición de las categorías. El pensar filosófico es en su actividad el autodespliegue de lo Absoluto y su dialéctica tiene que ser a la vez la del ente.

En este supuesto se ha llevado al extremo la vieja tesis de los racionalistas —la identidad esencial de la razón humana con una postulada razón cósmica. Si no hay Absoluto alguno, o si lo Absoluto no es la Razón, o si ésta a su vez no es análoga de ninguna forma a la humana, se derrumba todo lo demás. Y ¿qué es lo que justifica semejantes tesis?

Si la dialéctica de Hegel no fuese nada más que el desarrollo de este dogma, no tocaría en nada a la teoría de las categorías. Pero es todavía algo distinto. Es una metafísica de la implicación categorial que se alza señera entre las grandes teorías del pasado. Por eso tiene que polemizar con ella el epígono.

En esta teoría ha adoptado la coherencia categorial un esquema muy determinado. Puede descomponerse en tres momentos: *1.* la antítesis, el juego de tesis y antítesis que aparece en cada categoría y la empuja más allá de sí misma; *2.* la síntesis, el proceder de la pugna la nueva categoría; y *3.* la ascensión teleológica que hay en este movimiento, ascensión en la que la categoría inferior revela ser cada vez un mero momento de la superior.

El más conocido de estos tres momentos es el primero, el de las antítesis. No cabe deshacerse de él por el hecho de aparecer excesivamente generalizado. Fácticamente hay, es cierto, también una implicación muy distinta, una simple implicación de las categorías; pero también hay más pugna de la que cree el pensar armonizador, y Hegel tenía no sólo razón para descubrirla, sino que su proceder es también el medio de rastrearla. De esta manera se le logró toda una serie de importantes descubrimientos.

Pero a la vez quedó con tal esquema oculta y despojada de su riqueza natural la multiplicidad fáctica de las relaciones categoriales. Además, le falta a esta dialéctica una clara distinción entre categoría y concepto. Es discutible si al movimiento de los conceptos responde un movimiento de las categorías mismas. De las "contradicciones" señaladas pertenecen sin duda muchas sólo a la esfera del concepto —como que la contradicción en general sólo aparece en el reino del pensamiento. La genuina pugna de la cosa no es, principalmente en los estratos inferiores del ser, ni de lejos tan densa como nos la finge la unilateralidad de los conceptos (*cf.* cap. 32 *a* y *c*).

Así tenemos en la dialéctica hegeliana mucha genuina antinomía de la cosa aneja a la estructura categorial, pero al lado mucha no genuina. La pulcra separación de la una respecto de la otra es un trabajo del análisis especial que aún no se ha hecho hasta hoy, incluso que apenas se ha atacado.

### *b)* La síntesis y la dirección ascendente de la dialéctica

Es palmario que una dialéctica que pende especulativamente del concepto puede también alejarse artificialmente del mundo real y de sus categorías. Esto resulta en Hegel muy visible por la forma

en que sus síntesis se edifican sobre las antítesis. Estas síntesis no son resoluciones de la contradicción, sino sólo un "levantamiento" de ésta a otra síntesis en la queda retenida.

Síntesis de tal índole pueden naturalmente construirse siempre. Y hasta es posible exhibir dentro de ciertos límites su contenido sin que con ello esté dicho que en el ente haya también algo semejante. En la construcción de síntesis está el verdadero peligro intrínseco de una dialéctica especulativa; en ella hay que buscar también el momento capital de falta de sentido de la realidad que hay en la dialéctica hegeliana. Cierto que hay también entre las síntesis de Hegel síntesis que aciertan efectivamente con una relación de la cosa y que así descubren una relación categorial; esto es válido en primera línea de aquellas que residen en el dominio del ser espiritual. Pero justamente ello es tentador en lo que respecta a la larga serie de las síntesis restantes; despierta la apariencia de haberlas conquistado también en la cosa misma. Sólo que la dialéctica misma no tiene medio alguno de distinguir y escoger aquí mesuradamente.

Pero de todo punto inducente en error es el tercer momento (junto al de las antítesis y al de las síntesis), la ascensión. Si toda relación compleja entre categorías implica una categoría superior, no sólo se desplaza la implicación en general desde su dimensión natural, la "horizontal", hasta una relación de altura, sino que se entiende de todo punto inequívocamente la relación de altura como la dependencia unilateral, no reversible de lo inferior respecto de lo superior. Pero con ello se toma una violenta decisión previa acerca de la fábrica del mundo real. El espectáculo total es entonces una sola, ininterrumpida cadena de dependencia categorial —semejante a la esbozada en el neoplatonismo—, donde en último término todo pende del miembro supremo: todo lo mecánico está ya condicionado orgánicamente, todo lo orgánico está condicionado psíquicamente y así sucesivamente hasta ascender al "Espíritu Absoluto". La totalidad del mundo tiene su principio universal en el espíritu. Con esto se hace superflua toda auténtica investigación de las relaciones de estratificación y dependencia del mundo real; su resultado está anticipado.

Se mostrará aún qué catastrófica es esta anticipación por ser inexacta. Falsea de raíz la imagen total de la fábrica del mundo. La ascensión es el momento más escabroso de la dialéctica hegeliana, aquel por que resulta falta de sentido la realidad y pierde la conexión con lo dado.

Las tres fuentes de error indicadas en ella pueden comprobarse

con numerosos ejemplos. Una de las más conocidas tesis fundamentales de Hegel es la de que todo ser en sí tiene la tendencia a pasar a su ser para sí porque únicamente en éste llega a su plenitud (donde ser para sí no significa el apartamiento, sino el saber del propio ser). Si esto hubiese de ser válido meramente como ley del ser espiritual, siempre sería discutible, aunque no verdadero. Pero si ha de ser también válido de todo ser inferior, es un principio usurpador, un traspaso de los límites de la índole más peligrosa; y son inabarcables las consecuencias que trae a su zaga. Aquí tiene sus raíces la teleologización y humanización de la naturaleza.

Cosa semejante puede mostrarse con ejemplos más especiales. ¿Qué quiere decir, por ejemplo, que toda infinitud con carácter de proceso es "mala" o que tiene la tendencia a pasar a ser una infinitud "verdadera" (la cíclica)? Esto sólo tiene sentido si en ella está entrañado un deber ser y si lo que debe ser es por anticipado la "verdadera" infinitud. Pero que en aquélla esté entrañado un deber ser es una mera suposición. Se supone que lo finito en cuanto tal no es la verdad de sí mismo porque tiene un "fin" y porque un fin parece ser negatividad. Pero en la esencia de la cosa entra que la negatividad aneja pertenezca justamente también a la determinación de lo efectivo y que un ir dialécticamente más allá de ella pudiera significar también un arribar a lo inefectivo. Lo que pasa es que en el fondo hay un determinado concepto del ser (el de lo "Absoluto") y que se argumenta desde él. Pero ni siquiera se discute si hay semejante ser, juntamente con su inherente tendencia a lo que debe ser.

Otro ejemplo es la famosa dialéctica del ser y la nada al comienzo de la lógica hegeliana. Su sentido afirmativo está en el "devenir" como la síntesis de aquellos dos de la que son momentos el surgir y el perecer. Pero el supuesto es que hay un devenir en este sentido. Y esto es muy dudoso. Un paso de la nada al ser y del ser a la nada es absolutamente desconocido. En los dominios efectivos del devenir no encontramos nada más que el paso de un ente a otro ente; lo que es algo distinto de raíz.

El devenir no es ningún contrario del ser, sino él mismo una forma de ser, a saber, la forma general de ser de todo lo real. Lo que la dialéctica describe, pues, en este caso, es un puro movimiento del concepto sin movimiento del ser, un pensar especulativo que trascurre vacío y no tiene nada que ver con la coherencia categorial.

*c)* RAZONES INTERNAS DE LA DISPUTA EN TORNO A LA DIALÉCTICA

Metódicamente hay que advertir acerca de las consideraciones anteriores que no es posible en modo alguno convencer sin más a nadie con ellas. Para esto hay que cumplir dos condiciones: *1)* un cierto dominio formal de la técnica lógica y del contenido de la dialéctica hegeliana, y *2)* una cierta distancia a ésta. Cumplir estas condiciones es extraordinariamente difícil.

La experiencia enseña que el dominar la técnica lógica de esta dialéctica requiere dedicarse a ella durante años. Pues no cabe apresarla desde fuera, sólo cabe entrar en ella con el propio pensar y acompañarla en sus andanzas *sui generis*. Pero una vez que después de muchos esfuerzos se ha entrado en su camino, se halla también el propio pensar apresado y conformado por ella, se ha sucumbido a ella, se es cautivo de ella, ya no se tiene libertad frente a ella. Quien la "domina" resulta más bien dominado por ella y pierde la capacidad de juzgarla. Fracasa el órgano de la crítica. Esta experiencia se confirma una y otra vez.

El íntimo peligro de la dialéctica es la irresistible fuerza de seducción que ejerce tan pronto como se ha aprehendido su arte. Entonces ya no hay inteligencia posible con el pensamiento no dialéctico. Desde siempre han experimentado los hegelianos este destino: fueron forzosamente conducidos a creer que ellos solos estaban en posesión de la verdad superior, volviéndose dogmáticos e impacientes. Y justo con ello conjuraron no sólo una justificada repulsa de ellos, sino también una injustificada contra Hegel. Aquí está la razón por la que hasta hoy no existe una justa claridad acerca de la dialéctica hegeliana: casi siempre se la ha rechazado sin crítica o bien imitado asimismo sin crítica y tomado por el camino exclusivo de la verdad. De donde la infecundidad de la discusión especulativa en torno a la herencia de Hegel.

Pero mucho más difícil todavía que seguir esta dialéctica comprendiéndola y a a vez hacerle frente críticamente, es la tarea de hacerle justificia beneficiando de ella. Es no sólo un método del proceder filosófico, sino también una metafísica de la coherencia categorial, tanto como lo fue la combinatoria, sólo que con medios superiores y pretensiones más elevadas. Y justamente en esta su cualidad metafísica es instructiva para el problema de las categorías, tanto en los descubrimientos positivos que abre como en sus yerros.

Ningún observador puramente objetivo le discutirá la plenitud de sus conquistas en el orden de los contenidos: la larga serie de

problemas, antinomías y estructuras categoriales puestos de manifiesto por primera vez. Pero el hacer resaltar éstos y prepararlos en su pureza, por decirlo así, bajo la masa de errores formales y prejuicios históricamente condicionados, es cosa que nunca puede lograrse sino en el más concienzudo trabajo de detalle. No puede darse para ello una regla general. Es una tarea semejante a la que incumbe al epígono también frente a otros sistemas: separar en ellos lo histórico y lo suprahistórico, para borrar lo uno y beneficiar y desarrollar lo otro.

Con esta tarea nos hallamos aún hoy en los comienzos. Los cien años de la infecunda discusión acerca del método están aún demasiado cerca tras de nosotros. Pero no puede caber duda alguna de que el análisis categorial situado en el terreno ontológico tiene que emprenderla también con esta tarea. Para ella no puede tomarse en consideración ningún otro camino de investigación. Y es lícito esperar que al hacerlo así se aclaren todavía muchas cosas en el entretejimiento de los fenómenos de la coherencia categorial.

En el análisis de las categorías de las oposiciones elementales hemos puesto ya una serie de ejemplos de semejante manera de tratar con la dialéctica hegeliana. Y no puede ser de otra suerte sino que tales casos se acumulen necesariamente al ir más arriba en la teoría de las categorías especiales.

Una cosa tiene, es cierto, que advertirse aquí con intención restrictiva. Las conquistas más importantes de Hegel se hallan a la altura del ser espiritual. Pero hasta esta altura de los estratos apenas alcanzan aún los caminos del actual análisis de las categorías. Los descubrimientos más importantes tendrán que reservarse aquí para otros tiempos, sobre la base de otra situación del problema.

### *d)* La coherencia categorial y la fluidificación de los conceptos

Sin embargo y más allá de los límites de los contenidos que pueden ganarse aquí, hay aún otro punto que es de un alto valor de enseñanza para toda comprensión del ser categorial y de sus leyes.

En las leyes de la coherencia tales cuales dominan dentro de los distintos estratos de categorías vimos el hecho peculiar de que en virtud de ellas se mezclan indisolublemente unas con otras las categorías de un estrato. La totalidad del estrato opera por su parte como una categoría única; más aún, la misma totalidad está contenida, aunque con los momentos removidos, en cada miembro. En semejantes circunstancias es fácil pensar que en cada estrato de

categorías sólo se trate de una sólida unidad y que quizá sea sólo el pensamiento humano quien divida con sus conceptos esta unidad en miembros, injustamente, por no poder apresarla de otra forma. Lo que el pensamiento daría por distintas categorías sería entonces un producto subjetivo de la división del que habría que sustraer justo las cesuras producidas por la formación de los conceptos.

Mas sin conceptos no se puede, naturalmente, trabajar en filosofía. Y los conceptos dividen lo *continuum* categorial; serían, según esto, tanto un errar las categorías como un aprehenderlas, un medio del pensar que es a la vez un obstáculo para éste. Cabría pensar que en la unidad de la coherencia pasen las categorías unas a ser otras sin junturas, o que si se pudiera apresarlas justamente no podría menos de desaparecer su pluralidad pasando a ser una unidad indivisa. La formación de conceptos sería un arbitrario recortar al que no responderían cortes efectivos. Tendría entonces que ser posible sustituirla por otros conceptos que incidiesen y dividiesen de otra manera. Más aún, tendrían, en derecho, que abolirse los límites de los conceptos en general para dejarlos fluir unos en otros.

La dialéctica hegeliana es el ejemplo de una formación de conceptos que toma de hecho en serio tal exigencia. Los conceptos categoriales pasan aquí por sí mismos y en cuanto tales unos a otros. En cuanto aislados desaparecen por tanto en la marcha de la dialéctica. Hegel llama esto la "fluidez" de los conceptos; y el sentido de esta fluidificación es el de que únicamente mediante ella resultan los conceptos fértiles para su objeto. En la marcha progresiva de la dialéctica nunca dice en efecto el inmediato sino lo que era el precedente; éste no era, pues, sin aquél en absoluto él mismo. Es sin duda a la discreción de los conceptos a lo que se atiene la expresión verbal; pero el estado de cosas mismas que se expresa es un *continuum* de conceptos. La dialéctica resulta así, sin duda, contaminada con la contradicción, porque el concebir resulta contaminado con la división de los conceptos. Pero es sin embargo la expresión de la indivisión y de lo contrario de sí misma.

Aquí da la dialéctica hegeliana en un punto que es esencial para la concepción de la coherencia categorial. Desde siempre ha fracasado en las categorías la técnica de definición de la lógica clásica. Esto no estriba en el solo ingrediente de la irracionalidad, estriba también en el trazar un límite (*definitio*) en cuanto tal; pero el concepto indefinido ya no es un concepto. Es necesario, pues, mantener los conceptos en constante resolución y transformación; y esto es justo lo que intenta Hegel con el movimiento de los conceptos,

é incluso lo que se le habría logrado en varias partes de su dialéctica. Pues no puede desconocerse que de esta manera llegó a una feliz, luminosa y verdaderamente genial comprensión de difíciles puntos que de otra suerte no pudieron hacerse trasparentes en ninguna parte.

La teoría de las categorías no puede prescindir de la fluidificación del concepto. Para ello no es ciertamente necesario de ninguna suerte que se vuelva "dialéctica" —ni menos hegeliana. De la dialéctica hay antes bien que aprender que los conceptos no son en ningún caso formaciones inmóviles, de perfil fijo, sino que es únicamente una determinada técnica del pensar, muy limitada a su manera, lo que les ha dado tal sello. Esta técnica es la de la lógica formal, que empieza con definiciones y termina en definiciones. Pero justo aquí está el error.

Mientras son vivos en un pensar creador, son antes bien los conceptos siempre móviles, fluidos y capaces de adaptación. Mientras no descienden, en el pensar inerte, al nivel de pálidas abstracciones, están siempre en trance de seguir a los nuevos conocimientos para apresarlos e insertarlos en un todo mayor. Así es no en la sola dialéctica, ni siquiera en la sola ciencia, así es también en la vida misma, donde el pensar está formando incesantemente nuevos conceptos. Pues el conocimiento de la cosa que se trata de concebir no se detiene nunca. Todo humano experimentar, aprender, investigar presenta los conceptos en pleno movimiento: éstos son justamente lo que muda en aquéllos.

Y en gran estilo no es la formación y transformación histórica de los conceptos nada más que ese mismo movimiento. En la historia de los conceptos no se reemplazan sólo "notas" aisladas dentro de los conceptos; se reemplazan también conceptos enteros dentro de mayores plexos de conceptos (teorías). Pero el movimiento de este reemplazo sigue el camino del juicio: una y otra vez se injerta al concepto (S) una nueva nota como predicado (P). En la historia de un concepto tiene universal significación la tesis de Hegel: únicamente los predicados dicen lo que es el sujeto.

Así, pues, con los conceptos fluidificados se permanece en el terreno de un perfecto sentido de la realidad. Las categorías, al menos, son objetos que sólo pueden apresarse con semejantes conceptos. Lo que dice un concepto categorial aislado nunca concierne sino a un sector relativamente arbitrario de un complexo de múltiples determinaciones mucho mayor y dotado de unidad. Pero nunca son los cortes que hace con su definición cortes del ser categorial mismo.

Este estado de cosas no puede hacerse comprensible ciertamente en términos generales. Sólo puede ponerse de manifiesto en el análisis categorial del mismo. En el ejemplo de las categorías de las oposiciones elementales nos hemos encontrado ya con él. Como de suyo se comprende, no puede dejarse por esta causa de apresar las categorías en conceptos de un perfil aproximadamente determinado. Pero ya se mostró, y aún se mostrará más en lo que sigue, que justo en este no poder otra cosa el conocimiento hay un límite de la aprehensión de las categorías y de la comprensión de ellas en general. Al tratar de apresar sus propias condiciones y las de su objeto, tropieza justo el pensar con un condicionamiento que le es extraño —que es heterogéneo a su estructura y funcionamiento. Es un obstáculo para sí mismo en el camino de su más alta función filosófica.

Tampoco, es cierto, debe agudizarse hasta el extremo esta manera de ver. En todo apresar conceptos limitado y perfilado en forma de definición hay ya un núcleo de verdad real. De otra suerte no podría trabajarse en absoluto en semejante problema con el concebir humano. Pero lo propio de las categorías sólo lo apresa semejante manera de formar conceptos teniendo la conciencia de sus límites. A este fin se trata de evitar la consolidación de lo concebido, de mantener el concepto acuñado siempre abierto a lo que haya más allá de su cuño, de tener a la vista el todo de que es miembro. O como lo dice Hegel, se trata de hacer duraderamente que en todo el propio pensar haya el "esfuerzo del concepto". Pues el concepto es una tarea. Nunca llega a un término.

## Sección III

# LEYES DE LA ESTRATIFICACIÓN CATEGORIAL

## Capítulo 50

## LA RELACIÓN DE ALTURA ENTRE LAS CATEGORÍAS

### *a)* La estratificación y la coherencia

Los estratos del mundo real son la verdadera armazón de su fábrica. Las leyes que los dominan son por ende en un sentido estricto y eminente leyes de la fábrica del mundo real. Su ser leyes categoriales se sigue de la relación de las categorías con su *concretum,* como la han fijado las leyes de la validez. Pero lo que dicen estas nuevas leyes no puede sacarse ni de la validez, ni de la coherencia, pues ambas suponen ya la superposición de los estratos sin decir en qué consista ésta. Esto lo dicen únicamente las leyes de la estratificación. Pues una serie de estratos puede por sí misma tener muy diversa arquitectura.

La estratificación del mundo real tal como quedó descrita anteriormente (caps. 20 y 21) no es un mero orden de altura, sino un edificio de muy peculiar arquitectura que alberga las referencias de contenido y de predeterminación entre los estratos. Muchos pensadores de la historia han reconocido la existencia de la superposición sin que no obstante llegasen a penetrar en su arquitectura interior; más aún, la mayoría le han supuesto tácitamente leyes inexactas. La doctrina de las leyes de la estratificación, así como de las leyes de dependencia, estrechamente conexas con las anteriores, tiene la misión de poner aquí las cosas en claro.

La tesis capital y general acerca de la estratificación puede pasar ya por sentada. Dice que todo estrato del ser tiene categorías propias. Fue ya el resultado de la crítica de aquel prejuicio categorial que es el más difundido en los sistemas metafísicos, el prejuicio del traspaso de los límites (del insostenible traslado de las categorías de un estrato a otro, cap. 7); se confirmó en el análisis de los fenómenos de la estratificación misma (cap. 20 *c*), y se expuso ya al exponer la ley del límite de la validez categorial, la ley de la pertenencia a un estrato. Con esta tesis capital no tienen ya, pues, nada más que hacer las leyes de la estratificación. La tarea de estas empieza, antes bien, únicamente después de sentada la tesis capital.

Pues con esta sola se ha dicho todavía poco. Si todo estrato del ser tiene sus propias categorías, pudiera pensarse que los estratos de categorías careciesen de toda relación unos con otros. No puede ser así, naturalmente, pues que se trata de la fábrica, dotada de unidad, de un mundo real total. Pero si hay relaciones, parece que con ellas *tendría* que extenderse también la coherencia categorial más allá de los límites de un estrato. Sólo que así se fundirían unos estratos con otros, lo que sería de nuevo contrario al fundamental fenómeno de la superposición. La relación de hecho tiene, pues, que ser otra.

El apresar justamente la diferencia respecto de las leyes de la coherencia es, según esto, una tarea capital ya desde los primeros pasos. No podrá darse por hecha de un golpe. Pero también sobre este punto puede sentarse lo fundamental antes del análisis más exacto.

La coherencia de las categorías es de una sutil hondura y multiplicidad. Las leyes sólo apresan lo general de ella; en detalle es distinta de un caso a otro. Las teorías dialécticas que la persiguen propenden a resolver en implicación todas las leyes de relación entre las categorías. La consecuencia es que no queda espacio alguno para otra relación. Pero de hecho no excluyen la relación de altura entre las categorías; sino que tratan de incluirla en la coherencia. Y entonces sucede que más bien arrancan la coherencia misma a su dimensión natural, la "horizontal", doblándola hacia la "vertical". Así hizo ya Platón con la *méthexis* descendente, así también Hegel en la serie ascendente de las síntesis.

Al hacerse así tienen naturalmente que desconocerse por completo las leyes propias de la relación de su superposición: la estratificación parece un epifenómeno de la coherencia. Y con ello se le impone un esquema mucho más complicado a la vez que metafísicamente de más pretensiones que cuanto le conviene efectivamente. Aquí ha estado una de las fuentes de error en la investigación de las categorías desde los tiempos de la teoría de las ideas. Aún hoy no está radicalmente suprimida. Tampoco cabe suprimirlas con la sola crítica. Sólo cabe oponerle la exhibición positiva de leyes de estratificación independientes de la implicación.

La relación de lo superior y lo inferior en el reino de las categorías es, en efecto, no sólo enteramente distinta, sino también mucho más simple y por ende susceptible de mucho mayor determinación. Ya sólo por esto se destaca ventajosamente de la intricación de la coherencia. No encierra en su seno pugna alguna, no desemboca en paradojas, no empuja al pensar hasta los límites de la conceptualidad, no envuelve por ende en ninguno de los puntos

por donde penetra en la conciencia un método especulativo (a la manera de la combinatoria o dialéctica).

Esta trasparente sencillez le da una cierta grandiosidad. Y en esto tiene su raíz una preeminencia objetiva que metodológicamente redunda en alta medida en provecho de la teoría de las categorías. El hecho de que a pesar de todo ello sea la estratificación aún poco conocida, por no decir metódicamente beneficiada, debe pasar por síntoma de cuánto sigue encontrándose aún la teoría de las categorías en sus comienzos. Ello causa una impresión extraña, sobre todo cuando se considera que la estratificación y la coherencia se cruzan, como formas de la relación categorial, en una misma multiplicidad. Las secciones de la estratificación tienen que caer a cada nivel de altura en la "horizontal", es decir, mostrar la coherencia del estrato; y las secciones de la coherencia tienen que caer en la "vertical", es decir, mostrar una relación de estratificación.

Es palmario que en esta relación de intersección de los dos grupos de leyes hay un eminente medio metódico de control mutuo para ambas direcciones de posible avance. Ello redundaría en beneficio principalmente de la exacta investigación de la coherencia. Pues ésta se las ha con la relación con mucho menos trasparente, y está siempre en peligro de quedarse un día en la rigidez de los conceptos o en la disolución de toda determinación precisa.

### *b)* Formulación de las leyes de la estratificación

La estratificación misma está dada en dos series paralelas de fenómenos. Una pende de lo *concretum*, la otra de las estructuras categoriales hasta donde puede señalarse la relación entre sus contenidos. La primera serie de fenómenos es la superposición de las conformaciones de lo real destacadas unas de otras por grados de la altura del ser. Se la describió anteriormente como una organización en lo capital de cuatro grados, pero en la que los cortes son en rigor de muy diversa profundidad (cap. 20 *a* y *d*).

La segunda serie de fenómenos consiste en el encajamiento de unas categorías en otras que sigue el paso de la estratificación. Este encajamiento significa pura y simplemente que en las estructuras categoriales de índole superior están contenidas otras de índole inferior, como responde a la relación por la cual los grados superiores del ser están todos sustentados por los inferiores o descansan en éstos. Tal fue lo que enunció la ley fundamental de la estratificación categorial (cap. 42 *c*): las categorías de los estratos inferiores

están ampliamente contenidas en las superiores, pero no a la inversa éstas en aquéllas.

Ya por esta ley fundamental se ve cómo la estratificación de las categorías tiene una forma distinta de raíz de la forma de la coherencia. La implicación —si se quiere seguir llamándola así aquí— es absolutamente unilateral: sólo las categorías superiores suponen categorías inferiores, no las inferiores superiores. Es todavía una cuestión la de si el suponer en esta dirección unilateral es universal. La limitación de la relación es todavía un problema especial para el que habrá que buscar primero el apoyo de los fenómenos.

El encajamiento de unas categorías en otras según su orden de altura en el ser no es por lo tanto nada más que el reverso categorial de la relación de superposición de los estratos mismos del ser y no puede en absoluto separarse de ésta. Sería de esperarse según ello que el análisis de la relación de estratificación fuese el más simple concebible: como la superposición óntica en lo *concretum* es de un sentido y no reversible, tiene que ser también la inclusión de unas categorías en otras una inclusión ligada a una sola y determinada dirección y no reversible. Sólo que, como se mostrará, con esto únicamente no queda despachada. Pues hay en la estratificación del mundo real cortes que ponen un límite a esta sencilla relación.

La relación fundamental —tal cual la enuncia la ley fundamental de la estratificación— puede, pues, descomponerse en cuatro leyes de estratificación que, análogamente a las leyes de la coherencia, únicamente juntas constituyen un grupo de leyes dotado de unidad aunque complejo. Separadas una de otra resultan unilaterales y dan ocasión a malas inteligencias que oscurecen su contenido.

1. Ley del retorno. Ciertas categorías inferiores retornan constantemente en los estratos superiores como momentos parciales de categorías superiores. Hay categorías que una vez que han emergido en un estrato ya no desaparecen hacia arriba, sino que siguen emergiendo siempre. La línea total de semejante retorno tiene la forma de una marcha ininterrumpida a través de los estratos superiores. Pero esta relación nunca se invierte: las categorías superiores no emergen a su vez en los estratos inferiores. El retorno categorial es irreversible.

2. Ley de la variación. Los elementos categoriales varían múltiplemente al retornar en los estratos superiores. La posición especial que les corresponde en la coherencia de los estratos supe-

riores les da de un estrato a otro una nueva sobreconformación. Lo que se conserva es sólo el elemento mismo. En él en cuanto tal es la variación accidental. Pero en la fábrica del mundo real es la variación tan esencial como la conservación.

3. Ley de lo *novum*. En razón del retorno está cada categoría superior compuesta de una multiplicidad de elementos inferiores. Pero jamás se agota en la suma de ellos. Es siempre algo más que ellos: contiene un *novum* específico, es decir, un momento categorial que aparece por primera vez con ella, o que no está contenido ni en los elementos inferiores, ni tampoco en la síntesis de ellos, y que no puede por ende resolverse en ellos. Ya la estructura propia de la asociación de elementos que hay en ella es un *novum*. Pero también pueden agregarse nuevos elementos *sui generis*. Lo *novum* de las categorías superiores es lo que en el retorno de los elementos determina el que resalten o se retraigan, así como el que varíen.

4. Ley de la distancia de los estratos. El retorno y la variación no avanzan continuamente, sino a saltos. Estos saltos son comunes a todas las líneas completas de retorno y variación categorial. Forman en la totalidad de tales líneas cortes unificados. De esta manera se produce una sola articulación vertical de toda variación a través de la distancia de altura de los estratos superpuestos. En esta gradación unificada tiene cada estrato superior también un *novum* común frente al inferior: contiene la coherencia variada del estrato inferior a la vez que él mismo emerge con la suya variada en el inmediato superior. Por lo tanto —y respondiendo a las leyes de la coherencia— se conserva en su totalidad, no de otra suerte que las categorías sueltas.

### c) La relación de estratificación y la relación de subsunción lógica

Dar una prueba rigurosa de estas leyes sólo sería posible abarcando con la vista perfectamente todas las categorías. Es cosa de que no puede hablarse en el estado actual de la teoría de las categorías. Pero cabe hacerlas evidentes hasta cierto punto sin una prueba rigurosa.

Las cuatro leyes tienen, en efecto, un contenido de tal índole, que resultan inmediatamente evidentes en cuanto se ha aprehendido del todo su sentido. Mas este su sentido se aprehende cuando se penetra la índole peculiar del orden total de estratificación a que dan expresión. Para ello se requieren, como en las leyes ante-

riores, dos cosas: *1)* tener una intuición tan concreta como sea posible de la imagen total de las leyes, y *2)* apoyar en algunos ejemplos representativos la peculiaridad del orden entero.

El primero de estos dos requerimientos puede cumplirse aproximadamente con una simple comparación con la estratificación lógica de los conceptos. La estratificación categorial recuerda involuntariamente la relación de subsunción bien conocida por la lógica. Y no es un azar: la superioridad y subordinación lógica de los conceptos, con su relación indirectamente proporcional entre la extensión y la comprensión, está justo muy lejos de ser una relación meramente lógica. Es por naturaleza una relación del ser ideal y su ley es una ley esencial. Al expandirse esta ley determinando por dos lados —en lo real y en el reino del pensamiento—, se revela el orden lógico de los conceptos capaz de aprehender un orden real de determinaciones objetivas.

Mas si el orden real es un orden estratificado, tiene el esquema lógico fundamental que reflejar de alguna forma la relación de altura de las categorías reales. Las leyes de la estratificación de los conceptos tienen, pues, que ser dentro de ciertos límites una imagen fiel de la relación ontológica fundamental: de otra suerte no podrían los conceptos representar esas mismas relaciones del ser cuyas determinaciones radican en las categorías.

El origen histórico de la lógica es un testimonio directo de esta situación. Aristóteles no vio para nada dos diversas relaciones, sino sólo una, que era para él al par lógica y ontológica: el ὁρισμός significa para él por su contenido la estratificación de las "diferencias", algo así como su amontonamiento descendiendo desde las notas más generales hasta la "última" y específica. Y esta superposición de estratos es el τί ἦν εἶναι, que constituiría la forma sustancial de las cosas.

Esta analogía tiene ciertamente sus límites. La relación de subsunción es una imagen muy simplificada de la relación categorial de estratificación. Sólo concuerda el esquema a grandes rasgos, no las leyes propiamente tales. Justamente la creencia de que las leyes lógicas constituyen las leyes del ser ha revelado, después de dominar largo tiempo, ser errónea. La estratificación óntica es mucho más compleja y rica, no agotándose en ninguna estratificación de notas. Las categorías más simples e inferiores sólo en parte se conducen relativamente a las superiores y más complejas como los conceptos superiores relativamente a los subordinados; en parte es la relación enteramente distinta.

La ley del retorno y la de lo *novum* sí se dejan exhibir en la

pirámide de los conceptos: las notas del *genus* retornan de un grado a otro en las *species*, y la *differentia specifica* forma con la misma constancia un *novum* frente a ellas. Pero la variación de las notas que retornan no desempeña lógicamente ningún papel; y lo mismo es válido de la distancia de los estratos, que resulta muy diversa según el *principium divisionis* y está muy lejos de ser una misma para muchos conceptos.

Mas sin variación se hunde todo retorno en una repetición puramente formal en que resulta extrínseca la diferenciación. Esto se refleja claramente en la silogística, que se desarrolla exclusivamente según el esquema de las extensiones de los conceptos que se abarcan una a otra. Y sin distancias entre los estratos no dan por resultado las líneas de retorno completo ningún sistema de estratos como el que presentan las categorías.

La relación de subsunción se ajustaría mejor aún a la relación entre principio y *concretum*, o a la relación de predeterminación que enuncian las leyes de la validez. Una diferencia entre esta relación y la estratificación de las categorías no puede expresarla de ninguna manera la pirámide lógica de los conceptos; ésta se halla demasiado restringida por su dimensión. Por lo que toca a las leyes categoriales es, en cambio, lo que interesa justamente esta diferencia.

### *d)* El sentido de la dirección de lo "superior" y lo "inferior" en la estratificación categorial

Tampoco es, pues, ningún azar que el sentido de la dirección de lo "superior e inferior" en la imagen de la dimensión vertical sea aquí el inverso. La pirámide lógica pone los conceptos más generales y más simples como "superiores", los más especiales y más ricos como "inferiores". En la relación lógica es, pues, lo "inferior" lo complejo que contiene dentro de sí como elemento lo superior.

En la relación entre los contenidos de la estratificación categorial cobra, en cambio, el ser superior un sentido enteramente distinto, por estar tomado a la diferencia de grado en la altura del ser, diferencia dada en un sentido inequívoco en lo *concretum*. La formación ónticamente "superior" es la de contenido más rico y más complejo, la más elevada por su constitución y por su organización interior. Justo en cuanto tal es portadora de la determinación categorial total estructuralmente "superior". En la relación categorial de estratificación es, pues, lo "inferior" lo más simple y está por su parte contenido como elemento en lo superior.

Considerado formalmente, puede ello parecer un simple empleo diverso de la misma imagen, así como una mera inversión de la terminología. Pero con arreglo al contenido efectivo del problema, está entrañada en la inversión del sentido de la dirección justamente la diferencia esencial entre la estratificación y la altura formal y las óntico-categoriales. Las dos gradaciones no corren, en verdad, ni paralelamente, ni en dirección simplemente opuesta, sino también en distinta dimensión.

Más aún; todavía no basta lo anterior. Una dimensión anclada en un solo sentido sólo la tiene la relación de altura categorial. Pues es una relación del ser. La relación lógica es, en cambio, una relación formal, no ligada a ningún ser determinado; su dimensión de altura sólo formalmente, tiene, pues, un solo sentido, siendo por su contenido aplicable a toda especie de estratificación, cualquiera que sea la dimensión de ésta.

Así que la inversión de la imagen no es accidental, ni el cambio de significación de lo "superior e inferior" una vacua cuestión de palabras. La tradición formalista es ontológicamente insatisfactoria. Las categorías "superiores" son puramente lo más rico en contenido y lo más pleno en cuanto al ser; las inferiores son tan puramente lo más elemental y más fundamental.

---

## CAPÍTULO 51

## LA LEY DEL RETORNO

### *a)* LA RELACIÓN ÓNTICA DE LOS ESTRATOS

Con tal inversión de la dirección está en la conexión más estrecha el hecho de que en la estratificación de las categorías no está contenido lo superior en lo inferior, como en la estratificación de los conceptos, sino justamente lo inferior en lo superior. Es lo que enuncia la ley del retorno.

Una vez fijado este punto, es fácil de representar en un esquema la relación fundamental enunciada por las cuatro leyes de la estratificación. Sólo que de cierto no basta el esquema; para llenarlo concretamente, es necesario recordar qué quería decir propiamente la superposición en la gradación del ente mismo. La superposición está dada como una amplia cadena de fenómenos. Pero en la descripción de la cadena de fenómenos hecha en lo anterior (cap. 20) se puso el acento pura y exclusivamente en la diferencia de los es-

tratos, así como en los peculiares cortes de su serie. Tal era lo que ante todo se dejaba apresar una vez puesta en claro la índole irreduciblemente peculiar de cada uno de los estratos del ser. El no agotarse la vida orgánica en la dinámica de los procesos físicos, ni la vida psíquica en los procesos orgánicos, y así sucesivamente en la serie de los estratos, forma el punto de vista fundamental que únicamente hace visible todo lo demás.

Este punto de vista se halla aún muy cerca de la serie de los fenómenos mismos. No es nada más que la expresión del fenómeno total intensificada sobre la base de una ancha experiencia científica y elevada al nivel de la generalidad y tomada por el lado más llamativo al pronto.

Encima de esto se mostró que la serie de los estratos de categorías se prolonga aún por debajo de la estratificación de lo real, o que hay categorías que no están coordinadas a un estrato especial de lo real, sino que se refieren a todos los estratos del ser. También de ellas es válido el fenómeno de la índole peculiar y de la irreducibilidad.

Si se refieren ahora las cuatro leyes de la estratificación como acaban de formularse (cap. 50 *b*) a este fenómeno total, se ve que el contenido de las dos primeras leyes no está encerrado en él, pero sí el de la tercera y la cuarta. El contenido mismo del fenómeno se atiene, pues, por lo pronto exclusivamente al lado de la distancia entre los estratos y junto con ésta a lo *novum* de los estratos. Pues lo *novum* de las categorías superiores frente a las inferiores —considéreselo en la categoría suelta o en el estrato entero— es el contenido categorial de lo irreducible de lo superior frente a lo inferior.

En cambio no encuentra expresión simultánea la vinculación de unos estratos con otros, únicamente frente a la cual se destaca la irreducibilidad. Mas en tanto constituyen la unidad de la fábrica de un mundo están justo los estratos muy determinadamente vinculados unos con otros y además en un orden inequívoco. Pero el orden de esta vinculación únicamente resulta apresable en las categorías mismas. La base para apresarlo está dada en el análisis de las categorías fundamentales, cuya marcha a través de todos los estratos del ser y de las categorías no pudo desprenderse, en absoluto, del despliegue del contenido de su esencia.

Este orden de la vinculación de los estratos es lo que enuncian las dos primeras leyes de la estratificación. La tesis capital está contenida en la primera, la "ley del retorno". La "ley de la variación" supone ya el retorno; se refiere al fenómeno concomitante

de todo retorno, pero por su contenido está ya en conexión con la aparición de lo *"novum"*.

*b)* EL CONTENERSE LAS CATEGORÍAS INFERIORES EN LAS SUPERIORES

El retornar en general categorías inferiores en las superiores como elementos de éstas es la verdadera base de la estratificación categorial. Pero lo que quiere decir la "ley del retorno" únicamente se pone de manifiesto cuando se añade la tesis subsecuente negativa: esta dirección del retorno no puede invertirse. Están, pues, contenidas categorías inferiores en las superiores como elementos, pero no superiores en las inferiores.

Pudiera, pues, pensarse que cabría exhibir también esta ley en la misma cadena de fenómenos en que se hizo evidente la relación de los estratos del ser. El organismo es sin duda mucho más que un mecanismo, pero sin embargo encierra las leyes de lo mecánico. Su vida es un proceso espacio-temporal que está ligado a la materia, condicionado causalmente e incluido en la trasformación general de las energías físicas. El ser material físico es a su vez sin duda mucho más que un algo meramente matemático, pero sin embargo encierra las relaciones matemáticas, está transido por ellas y dentro de los límites de este estar transido es también matemáticamente apresable. Las categorías inferiores están, pues, ambas veces encerradas en las estructuras del estrato superior del ser. Tienen, pues, que estar contenidas como elemento en las categorías del estrato.

Fácilmente se ocurre seguir haciendo tales cálculos hacia arriba. Lo psíquico es sin duda algo distinto de la vida orgánica, pero sin embargo no existe sin vida orgánica; y el mundo del espíritu sin duda no se agota en actos psíquicos, pero tampoco existe sin un ser psíquico. El estrato superior del ser resulta, pues, siempre ligado al inferior de manera que sus condiciones categoriales quedan conservadas de alguna suerte en la formación total superior, manera por cierto necesaria para su propia esencia. La forma de la conservación sería entonces sin duda extraordinariamente diversa. Pues patentemente no es la relación entre los estratos del ser últimamente nombrados la misma que entre los inferiores. Pero quizá cupiera servirse aquí de la interpretación según la cual los elementos inferiores desaparecen, en las categorías de los estratos superiores, cada vez más detrás de la estructura propia de éstas, sin que el desaparecer necesite significar una falta. Los elementos no necesitarían estar suprimidos, podrían estar meramente encubiertos.

Si estas consideraciones fuesen del todo concluyentes, recibiría

la ley del retorno una forma muy sencilla y rigurosamente general. Tendría entonces que decir que todas las categorías inferiores retornan en las superiores, y además sin excepción de un estrato a otro hasta subir a los sumos grados del ser espiritual. Una categoría que emerge una vez en un estrato del ser ya no podría desaparecer hacia arriba. Y lo que sería de la mayor significación para el análisis, con las categorías superiores tendría que estar dada juntamente la serie entera de las inferiores. Tendría que poderse extraer ésta directamente de aquélla.

La ley sería ciertamente de esta manera de una asombrosa simplicidad; y en esto estaría lo tentador de la consideración entera. Pero no responde a la relación de estratificación efectiva de las categorías. Esta relación no es precisamente tan sencilla, ni su ley puede revestirse de una fórmula tan estricta.

La ley que es efectivamente válida aquí no dice tanto. No afirma que todas las categorías inferiores retornen en las superiores, sino sólo que retornan algunas. Cuántas y cuáles retornan es cosa de la que no dice nada. Pero sí dice que no ocurre el retorno inverso o que la vinculación de unos estratos de categorías con otros descansa exclusivamente en el contenerse las categorías inferiores en las superiores.

Y esto no es poco, como se mostrará aún. Basta para dar por resultado una vinculación extraordinariamente rígida e inequívoca de los estratos del ser en la fábrica del mundo real.

Pero el error de las anteriores consideraciones consiste en la confusión entre el condicionamiento de los estratos del ser y el contenerse las categorías. Es perfectamente cierto que no existe ser psíquico sin vida orgánica; pero de esto no se sigue que estén contenidas la constitución y las leyes del organismo en las de la vida psíquica. Pero si no están contenidas, tiene que haber ciertas categorías de lo orgánico —y naturalmente mucho más de la naturaleza inanimada— que no retornen en las categorías de lo psíquico.

Y lo mismo es un grado más arriba. Es perfectamente cierto que no puede existir ser espiritual sin vida psíquica; pero de aquí no se sigue de ninguna suerte que retornen los procesos psíquicos dentro del orden de contenidos de la vida del espíritu. Pero entonces tampoco hay ninguna razón para que tengan que estar contenidas todas las categorías de lo psíquico como elementos en las del ser espiritual. Tiene que haber antes bien algunas que no estén contenidas en éstas.

Con lo anterior se ha descubierto un paralogismo que amenazaba velar completamente la situación ya en sí no abarcable sin

más con la vista. Lo tentador del paralogismo es la simplificación que finge. Pero tan general no es el "contenerse" de la relación entre las categorías. No retornan todas las categorías inferiores, pero lo hacen muchas. La gran cuestión es naturalmente cuáles son. Y si no pudiera responderse en general, se trata de mostrar en qué pueden reconocerse. Pues son el momento vinculador en la fábrica del mundo real.

### c) Retorno completo y retorno limitado. La "interrupción" de la línea

Hay categorías que retornan efectivamente por todos los estratos. De esta especie son las categorías fundamentales. Es lo que se mostró en el análisis de los modos y de las oposiciones del ser. Tanto en los unos cuanto en las otras entra ello en la esencia de la cosa, porque categorías fundamentales son justo aquellos principios que tienen su *concretum* en todos los estratos del ser. En las oposiciones elementales del ser pudo ello mostrarse además en particular de cada una de las categorías. El papel que desempeñan en los estratos de lo real es sin duda muy diverso; las unas resaltan más en este estrato, las otras en aquél, pero marchan a través de ellos sin dejar hueco.

Algo semejante puede mostrarse de muchas categorías de los estratos reales inferiores. Su retorno es un retorno restringido, comparado con el de las categorías fundamentales, tan sólo porque empiezan más arriba. Pero desde la altura a que empiezan es su contenerse en los estratos superiores igualmente completo. A ellas pertenecen —para poner sólo ejemplos conocidos— el tiempo, el proceso (el devenir), el nexo causal y la acción recíproca.

Por lo que toca a las dos últimas, tiene ciertamente que aportarse todavía en especial la prueba de ello. Se encontrará la ocasión al tratar de las demás leyes. Pero en cuanto al tiempo, así como en cuanto al proceso, es evidente sin más su marcha. No hay sólo procesos físicos, sino también orgánicos, más aún, la vida misma es un proceso; pero también los procesos psíquicos, la actividad del hombre, su reaccionar, tender, obrar, su experimentar y vivir algo, aprender, penetrar, tiene carácter de proceso; y no menos que los sucesos políticos, sociales, históricos, los grandes movimientos del espíritu, el cambio de las ideas, de los juicios de valor y otros más. Mas todos estos diversos tipos del proceso son temporales, trascurren todos en un mismo tiempo real, o sea, suponen éste. El tiempo y el devenir son comunes a todo lo real, por diverso y en

apariencia del todo incomparable que lo real pueda ser en lo demás.

Si todas las categorías fuesen de esta índole, sería una ley general la del retorno. Pero no es así. Hay muchas categorías que no tienen un retorno completo, sino sólo limitado. Las hay que marchan a través de varios estratos, pero luego se interrumpen; también las hay que sólo penetran en el próximo estrato.

El ejemplo más importante del retorno que se interrumpe en un grado determinado lo tenemos en la categoría real del espacio. La espacialidad como sistema dimensional domina juntamente con la temporalidad la multiplicidad entera de las especies de formas y procesos de la naturaleza, tanto de la inanimada como de la animada. Pero mientras que la temporalidad abarca también el ser psíquico y espiritual, se interrumpe la espacialidad con lo orgánico. El mundo interior psíquico, los actos y contenidos de la conciencia, el pensamiento, el juicio, la intención, la voluntad, son inespaciales. Su multiplicidad tiene además del tiempo muy otras dimensiones que la hacen incomparable con las cosas y los procesos de éstas. Y en un sentido todavía más elevado es ello válido de los grandes dominios de contenidos del espíritu históricamente objetivo.

No puede hacerse valer contra ello el hecho de que la conciencia sólo ocurra ligada a un ente orgánico corporal, o el de que el espíritu histórico colectivo permanezca ligado a los individuos vivientes, que por su parte tienen también un ser orgánico espacial. Esto es sin duda verdad, pero sólo es la expresión de un condicionamiento de lo inespacial por lo espacial. No significa que la vida psíquica y la espiritual, por estar ligadas a condiciones previas corpóreo-espaciales, sean de suyo corpóreo-espaciales. Justo por ello son y serán, antes bien, algo enteramente distinto que se eleva sobre el mundo material espacial dejando a la zaga la conformación categorial de éste.

Una vez que se ha puesto en claro, mediante este ejemplo *standard* de retorno interrumpido, de qué se trata con la distinción de categorías universales y no universales, fácilmente se encuentran otros ejemplos para completar la imagen. Patentemente se interrumpen en la línea divisoria del ser orgánico y el ser psíquico no sólo la espacialidad, sino aun muchas más cosas que están indisolublemente ligadas con ella. Así se interrumpe aquí, por ejemplo, la sustancialidad material; y ello quiere decir mucho, pues con ella también desaparece la forma de la conservación (persistencia) que es característica de los procesos físicos. Pero como tam-

bién en la vida psíquica —y más aún en el ser espiritual— hay una conservación muy peculiar, tiene patentemente que haber también formas de conservación distintas de la forma de la sustancialidad. Aquí tiene su raíz uno de los mayores problemas categoriales de la fábrica del mundo real.

Tampoco las leyes de las formas y de los procesos de los estratos de la naturaleza, leyes de tan ancha base, penetran más allá de la misma línea divisoria. Las leyes físicas de la naturaleza cruzan sin duda como base también lo orgánico, donde las sobreconforman leyes más altas; pero ambos grupos de leyes se interrumpen en los límites de lo orgánico, y de lo psíquico para arriba empieza a regir un tipo enteramente distinto de leyes.

Otro ejemplo es la interrupción de la relación matemática, que desde el estrato de lo cuantitativo penetra en el mundo físico, donde ocupa una posición dominante. Ya en el reino de lo orgánico pasa del todo a segundo término, aunque se conserva en él como un momento más de fondo. Pero desde lo psíquico desaparece del todo, para sólo emerger aún de nuevo en las categorías del contenido del conocimiento (que sin embargo no son categorías reales). El ser psíquico y el ser espiritual no dejan sin duda de ser cuantitativos en todo respecto —hay también aquí ciertos momentos de magnitud, de orden de magnitud, etc.—, pero son enteramente amatemáticos. Querer apresarlos matemáticamente significa fallarlos ya *ab initio*.

De las categorías de lo psíquico puede decirse sin duda poco en el estado actual de los problemas. Pero sin embargo es evidente que de ninguna suerte retornan tampoco sin más en el ser espiritual. Así se ve claramente en la oposición de las leyes lógicas a las leyes psíquicas del curso de las imágenes y de los actos del pensamiento; de esta oposición se mostró ya anteriormente que toma incluso la forma de la pugna (cap. 32 *b* y *c*). Y con tanta razón podría aducirse también la pugna en el *ethos* del hombre; también en él se trata del choque entre leyes heterogéneas de las que las inferiores son psíquicas (las de las "inclinaciones"), mientras que las superiores son peculiares al orden de los valores.

Es muy probable que dentro de los grados del ser espiritual sea limitado igualmente el retorno de las categorías. Así fracasan, por ejemplo, las leyes de la lógica ya muy considerablemente en el reino del *ethos*, que les opone otras. Y ambas clases de leyes fracasan a su vez en el mundo de la creación artística y de los objetos de ésta; y es difícil decir si se trata meramente de un retraimiento y encubrimiento o de una efectiva interrupción.

*d)* LA SOBRECONFORMACIÓN Y LA SOBRECONSTRUCCIÓN

La superposición de los estratos de categorías no es, patentemente, la misma por todas partes. Si hay entre los estratos cortes por encima de los cuales retornan todas las categorías y otros cortes por encima de los cuales no retornan grupos enteros de categorías, hay que concluir que es diversa la índole de los cortes mismos.

Al encuentro de esta idea sale un fenómeno que emergió anteriormente, en el análisis de la forma y la materia (cap. 28 *d*). Se mostró allí cómo toda forma puede ser a su vez materia de una forma superior y toda materia forma de una materia inferior. Pero esta relatividad no recorre ininterrumpidamente todos los estratos, sino que se interrumpe a cierta altura, para empezar de nuevo más allá. Semejante línea divisoria de las sobreconformaciones la tenemos con especial claridad en el corte entre el ser orgánico y el ser psíquico. Las formas espaciales y los procesos espacio-temporales de lo orgánico no entran como "materia" en la vida psíquica, no siendo "sobreconformados" por los actos y contenidos psíquicos. La relación es aquí otra. El ser psíquico se eleva sin duda sobre el orgánico. Pero sólo como una "sobreconstrucción" que abandona el material del grado inferior. Sus contenidos son el resultado de dar forma a otra estofa.

La misma relación puede formularse también en las categorías "elemento y complexo"; esta oposición está sujeta a la misma relatividad y presenta la misma cadena de sobreconformaciones que la de la materia y la forma. En el reino entero de la naturaleza son los complexos de un determinado grado a su vez elementos de complexos superiores. La fábrica del mundo cósmico es una sola y continua serie de complexos encajados unos en otros (cap. 33 *c* y *d*), un escalonamiento universal en que el complexo superior siempre sobreconforma el inferior. La serie de las sobreconformaciones pasa también sin interrupción por encima de la línea divisoria de la naturaleza inanimada y la animada: el complexo orgánico contiene toda una gradación de complexos dinámicos como elementos (átomos, moléculas) con los que está fabricado o de los que es la sobreconformación. Pero el mundo psíquico no es una sobreconformación de elementos orgánicos, aunque su existencia esté condicionada por éstos. El condicionamiento mismo es justo aquí enteramente distinto. La relación del mundo interior psíquico con el orgánico y con la gradación entera de la naturaleza no es una relación de sobreconformación, sino una relación de sobreconstrucción.

Ahora bien, esta distinción entre sobreconformación y sobreconstrucción en la estratificación del mundo real revela ser fundamental cuando se ve cuán exactamente se ajusta a los límites del retorno en la relación de las categorías. Justamente la línea divisoria de lo orgánico y lo psíquico en la que se rompe la relación de sobreconformación, es también el límite en que desaparecen definitivamente la espacialidad, la sustancialidad material, las leyes naturales, la relación matemática y otras cosas. Hasta aquí retornan todas las categorías inferiores en las superiores; pero desde aquí desaparece un grupo esencial de ellas, y si se prescinde de las categorías fundamentales, sólo pocas de las restantes pasan a la asociación de los estratos superiores de categorías.

Ello no es, patentemente, una coincidencia casual. Si los límites del retorno son a la vez límites de la sobreconformación —en rigor de tal suerte que la interrupción del retorno nunca concierne sino a una parte de las categorías inferiores—, tiene que poderse mostrar una conexión intrínseca, esencial, entre la relación de sobreconformación en lo *concretum* y la penetración de categorías inferiores en el contenido de las superiores. Y esto es lo que puede mostrarse sin más en el escalonamiento de los complexos. Si el complexo superior es sobreconformación del inferior, acoge éste en sí como elemento y ya sólo por ello resulta codeterminado por la estructura categorial del mismo. Pues ya se mostró que las fuerzas exteriores del complexo inferior son en tal caso siempre a la vez fuerzas interiores del superior (cap. 34 *b*). Lo que no es óbice a la autarquía de la conformación categorial superior. Pues lo que los elementos traen consigo sólo es justo la materia de la nueva conformación que se eleva sobre ellos. Pero esto no basta para constituir el retorno de las categorías inferiores en la asociación de las superiores.

Por eso deja de haber retorno donde cesa la sobreconformación. Si los complexos inferiores no entran como elementos en los superiores, queda también excluida su estructura categorial de lo *concretum* del estrato superior, y por lo tanto asimismo de las categorías de éste. Y al contenido de los estratos superiores pasan sólo aquellas categorías de los inferiores que no penden únicamente de aquellos elementos, sino que son de índole más general y fundamental. Por eso pasan las categorías del ser corporal físico, sin que se borre una, a las de lo orgánico; y justo por lo mismo pasan de ambos grupos sólo unas pocas (el tiempo, el proceso, la relación causal, etc.) al contenido categorial del ser psíquico y el espiritual. Sin embargo, por esta misma razón marchan también las catego-

rías fundamentales, sin límites de retorno, a través de todos los estratos.

### e) La desvinculación de las dos relaciones de superposición en la estratificación del mundo

La imagen total que se obtiene de tal manera es de suyo perfectamente clara. Para probarlo concluyentemente sería indispensable, es cierto, tomar también en consideración las relaciones imperantes entre los estratos superiores —o sus grados subordinados. A ello es forzoso renunciar aquí, de un lado porque estas relaciones son de una complicación mucho más alta, y de otro lado porque supondrían el análisis categorial del ser psíquico y el espiritual, que se halla aún en los comienzos. Sólo cabe limitarse aquí, pues, a unas pocas indicaciones.

Por encima de lo psíquico ya no hay, según parece, relaciones puras de sobreconformación. Los actos psíquicos no son elementos de los contenidos espirituales, sino sólo sostenes de éstos. Estos contenidos se presentan desde luego en una cierta desvinculación respecto de aquellos actos; en esto consiste esencialmente su objetividad, su independencia respecto del sostén singular, su comunicabilidad y lo que tiene de común la esfera del espíritu que los abarca y está en indisoluble conexión con ellos. El ser propiamente espiritual no está, pues, a pesar de su estrechísima vinculación con el psíquico, en relación de sobreconformación con éste, sino en una relación de sobreconstrucción.

Pero mucho más contundentemente puede mostrarse lo mismo en otra relación, que cae ya dentro del ser espiritual: en la relación del espíritu objetivo al personal. Los momentos categoriales fundamentales más importantes del último son la conciencia, la voluntad, la previsión, la actividad teleológica, la libertad. Ahora bien, estas categorías no pasan al espíritu objetivo. No hay una conciencia común por encima de la conciencia de los individuos; y como la voluntad, la actividad, la libertad, etc., están ligadas a una conciencia, tampoco retornan éstas en el espíritu colectivo. En su lugar aparecen las tendencias, intereses, imperativos colectivos y otras cosas semejantes. Pero la decisión, la iniciativa y la actividad no tienen su sede en la multitud, sino siempre en el espíritu personal, que toma la dirección en forma de individuos singulares.

Basten estos ejemplos. Por ellos se ve inequívocamente al menos que la relación de sobreconstrucción no está restringida en la fábrica del mundo real a la línea divisoria del ser psíquico y el

orgánico. Aparece aún más arriba varias veces, y de ninguna suerte meramente en los límites propiamente tales de los estratos, sino también dentro de los estratos, en la relación entre los grados particulares. En general parece que en la estratificación entera del mundo estén ligados entre sí los grados inferiores por sobreconformación, los superiores preponderantemente —si totalmente, no puede decidirse por ahora— por sobreconstrucción.

Pero en todas las circunstancias puede afirmarse por lo menos que la forma de la superposición que entra en la estratificación del mundo no tiene unidad. Dos especies muy diversas de la superposición se reemplazan una a otra. Y sólo una de ellas está constituida de tal suerte, que la estructura categorial entera del estrato inferior pase a la del superior. La otra opera, en cambio, como un filtro: deja pasar al estrato superior sólo determinadas categorías, eliminando las restantes.

Y si es verdad que el último tipo de la relación entre los estratos prepondera cada vez más hacia arriba —o quizá incluso que por encima de la línea divisoria psicofísica es el dominante—, resulta comprensible por qué aumenta tan poderosamente hacia arriba la multiplicidad categorial. Pues en la relación de sobreconformación se conserva la estructura categorial entera de los grados inferiores del ser en los superiores; en la relación de sobreconstrucción resulta reemplazada por otra. La vinculación de los estratos y grados superpuestos es en la primera mucho más estrecha, en la segunda más laxa. Por eso es también mucho mayor la heterogeneidad de la estructura y de la forma especial de ser en los estratos superiores, tan destacados unos de otros.

### *f)* Sentido ontológicamente riguroso de la ley del retorno

Únicamente ahora es posible apresar con rigor ontológico el sentido del retorno. La fórmula de la ley dada anteriormente parecía tener en sí el defecto de una cierta imprecisión. Pero esta imprecisión sólo es la exacta expresión de que no todas las categorías retornan. La ley no podía decir más de lo que efectivamente pasa y puede enunciarse en términos generales: que penetración de categorías de un estrato en otro la hay sólo "hacia arriba", pero no "hacia abajo".

Mas si se busca dar a la ley mayor precisión, es decir, si se quiere encontrar alguna nota distintiva de aquellas categorías que se caracterizan por semejante penetrar en los estratos superiores, siempre se ofrece un cierto punto de partida en la diferencia entre las

dos relaciones de superposición. Ahora puede definirse esta diferencia partiendo derechamente de la relación entre las categorías. La "sobreconformación" de un estrato inferior del ser por el superior ocurre cuando retorna el entero contenido categorial del inferior en el del superior, por mucho que pase a ocupar en éste una posición subordinada. La "sobreconstrucción" la tenemos, en cambio, cuando no entra en el grupo de las categorías superiores una parte de las inferiores.

La distinción de las categorías que retornan constantemente y las que no retornan así no sale, pues, a luz en las relaciones de sobreconformación, sino exclusivamente en las de sobreconstrucción. La iniciación de la "sobreconstrucción" es el límite de la sobreconformación en la estratificación, es la iniciación de la heterogeneidad que sin duda supone los estratos inferiores, pero que no los acoge en su seno. Aquellas categorías que se quedan detrás de semejante línea divisoria penden patentemente de la sobreconformación; o lo que es lo mismo, son categorías de las formaciones inferiores en cuanto tales, o sea, de los elementos que bien pudieran entrar en las formas o complexos superiores, si hubiese aquí una sobreconformación. Luego se quedan detrás de la línea divisoria por no haber en ella sobreconformación alguna. Las otras categorías, que permanecen en vigor más allá de la línea divisoria, no penden, patentemente, en cambio, del escalonamiento de las formas y complexos; no son categorías específicas de formaciones que sólo pueden entrar como elementos en una conformación superior, y por esta causa no se quedan detrás con ellas. Son desde luego principios de validez más general. Su emerger en la estratificación puede sin duda por la misma causa estar ligado a una determinada altura de los estratos. Pero su validez no necesita de nuevo por la misma causa estar ligada a esta sola altura. Sin embargo, de ellas como de las restantes, las que sólo retornan con el escalonamiento de las formas, es válida la ley que dice que su penetración en otros estratos marcha sólo "hacia arriba", no "hacia abajo".

A la pregunta de qué categorías tienen la fuerza de imponer su retorno por encima de las relaciones de sobreconstrucción, puede, pues, responderse ahora: son aquellas cuya esfera de validez no depende del escalonamiento de las formas. Pueden designarse concisamente estas categorías como las por excelencia "trasversales" o "travesañas". Su marcha "hacia arriba" a través de los estratos es ilimitada desde la altura de su aparición. A esto se ajusta muy exactamente el hecho de que las categorías ínfimas —las fundamen-

tales— tengan el mayor poder de travesía. Marchan a través de todos los estratos, como se mostró en los modos y las oposiciones elementales. Y justo en esto consiste su ser fundamentales. Son con mucho las categorías más "fuertes". Su dominación va incluso más allá que la de la temporalidad y del devenir (el carácter procesal); pues éstas son sólo categorías de lo real, mientras que aquéllas son válidas asimismo del ser ideal y de las esferas secundarias.

De esta situación hay que aprender ante todo una cosa: el pleno contenido ontológico del retorno categorial que de derecho tendría que enunciar la ley es una relación total mucho más complicada de lo que puede enunciar inequívocamente una breve fórmula. De una expresión concisa sólo es propiamente susceptible la dirección unilateral del retorno. No debe, por ende, intentarse formular el pleno contenido de la ley. Hay que poner, antes bien, en lugar de la fórmula todas las consideraciones hechas. Toda simplificación falsearía nuevamente el resultado.

Pero sí es posible resumir intuitivamente en una imagen la relación entera. Para ello hay que partir de la superposición de los estratos de categorías que responde a los cuatro grandes estratos del ser y a sus grados subordinados, pero que por debajo de estos estratos abarca aún las categorías de la cantidad y los tres grupos de las categorías fundamentales. Hay que tener además a la vista el gran corte capital que hay a media altura (la línea divisoria psicofísica), así como los cortes análogos que hay más arriba. El alcance de las distintas categorías dentro de este sistema de estratos se presenta entonces como sendas líneas que yendo de abajo arriba cortan los estratos y sus grados subordinados. Y como en cada estrato empiezan nuevas categorías, se vuelve el haz de las líneas cada vez más denso y rico hacia arriba. Pero así es la marcha sólo hasta la primera línea divisoria (la psicofísica); aquí se interrumpe una parte considerable de las líneas trasversales, pero en su lugar se inicia una multiplicidad de nuevas líneas. De estas últimas pasan de nuevo sólo algunas más allá de la línea divisoria inmediatamente superior, mientras que otras cesan en esta línea para dejar, por decirlo así, lugar a las que se inician de nuevo. Esto se repite aún varias veces dentro del más alto estrato del ser, ricamente estratificado en su interior. Totalmente de abajo a arriba penetran sólo las categorías ínfimas, las fundamentales. De las de los estratos reales inferiores avanzan sólo unas pocas hasta dentro de los grados supremos del espíritu; y son a su vez las relativamente más fundamentales entre ellas. En conjunto puede decirse que el poder de travesía de las categorías disminuye tanto más cuanto más arriba

empiezan. Con todo, de ninguna suerte depende el alcance del retorno en detalle de la sola altura de la iniciación, sino de otras condiciones, de las que por el momento sólo pudo apresarse una, el escalonamiento de las formas.

En esta imagen resulta muy intuitivo qué clase de decisivo papel desempeña en la fábrica del mundo real el retorno de las categorías. De él depende nada menos que la unidad e íntima trabazón del mundo en medio de la multiplicidad y la heterogeneidad aparentemente destazada del ente. La principal fuerza vinculadora reside en las categorías fundamentales. Pero la vinculación no está de ninguna suerte restringida a ellas. Reside, en una parte muy considerable, justamente también en las categorías con retorno interrumpido. Pues si bien éstas sólo cruzan un fragmento de la estratificación, vinculan por lo menos los estratos más vecinos entre sí —y siempre dentro de los estratos una serie entera de grados subordinados. Por obra de ellas está, aun sin las categorías fundamentales, interiormente engrapada de estrato en estrato la fábrica entera. Los engrapados se reemplazan unos a otros, por decirlo así; donde cesa el uno empieza el otro. Aun sin un vínculo universal, estaría el todo vinculado en una unidad por obra de tales categorías; pero con él es también la forma de la vinculación una forma a la vez dotada de unidad e interiormente múltiple.

---

## CAPÍTULO 52

## SOBRE LA METAFÍSICA DEL RETORNO CATEGORIAL

### *a)* SENTIDO ONTOLÓGICO DE LA IRREVERSIBILIDAD

No puede, después de lo anterior, estar sujeta a duda la tesis de que la ley del retorno es en un sentido enteramente distinto que las leyes de la coherencia un principio fundamental de la fábrica del mundo real. Sin esta ley no habría conexión alguna que pudiera indicarse entre la materia y la vida, la vida y la conciencia, el acto psíquico y la creación espiritual. Una estratificación podría existir también sin retorno de las categorías, pero no una vinculación de los estratos. Sin ella sería el mundo una pluralidad de revueltas regiones heterogéneas del ser, que en el fondo no tendrían nada que ver unas con otras.

El mundo real en que vivimos tiene unidad. Pero la unidad no es ni la de un principio, ni tampoco la de un centro, sino la unidad

de un orden y una concatenación. La forma del orden es la estratificación; la de la concatenación, el retorno categorial. Con esto cobra el retorno una significación por la que se vuelve decisivo para una serie de problemas metafísicos.

El primer momento de peso metafísico que se encuentra en él está ya en su irreversibilidad. Si la relación fuese tal que también retornasen categorías superiores en los estratos inferiores, podría concebirse la relación entera como recíproca. Sólo se distinguiría entonces por trascurrir en otra dimensión de la implicación que impera dentro de los estratos. Más aún, podría entenderse entonces la ley del retorno simplemente como una ampliación de la ley de implicación, y por tanto también de la coherencia categorial en general, más allá de los límites del estrato. Algo de esta concepción se encuentra latente en la idea de la combinatoria y aún más visiblemente en los sistemas dialécticos. Una y otros hacen voltearse a la coherencia hacia la "vertical", con lo que pierden de vista la orientación por lo *concretum*. La combinatoria degenera en un mecanismo especulativo de los principios, la dialéctica en una teleología de las formas no menos especulativa.

Ya la ley de la totalidad del estrato trazó aquí un límite. Pero el sentido de este límite únicamente se trasparenta con claridad en la ley del retorno. Hay, *sí*, una implicación que alcanza más allá del estrato —así puede decirse ahora—, pero sólo en una dirección unilateral, y aun en ésta sólo con ciertas restricciones. Y con esto queda ya dicho que no es la de la coherencia, más aún, que no es ninguna verdadera implicación propiamente tal, sino otra cosa. Justo esta cosa es el retorno de las categorías, que en cuanto tal sólo presenta una dirección y no puede invertirse, porque es un encajarse unas categorías en otras, un contenerse categorías inferiores en las de los estratos superiores. Y en la esencia del contenerse entra, una vez más, que sólo lo simple pueda estar contenido en lo complejo, o sea, sólo categorías inferiores en las superiores.

Sí puede decirse, pues, que categorías superiores "implican" ciertas inferiores (pues esto se sigue de que éstas se hallan contenidas en aquéllas), pero esta manera de hablar resulta indiferente a la situación. Por lo que resulta expuesta a una mala inteligencia, a menos que se la entienda en un sentido puramente formal. De lo que difícilmente puede sacarse ya que aquí se está ante un principio fundamental de la fábrica del mundo real.

La estratificación del ente en el mundo real es un desarrollo unilateral de la estructura categorial de lo elemental y simple en el sentido de lo diferenciado y complejo. Si por su parte estuviera

ya lo complejo contenido —digamos latentemente— en lo elemental, esto último no sería en absoluto elemental, ni la estratificación una gradación, y todo ente fuera en el fondo de igual altura estructural, de igual conformación categorial. Una gradación únicamente se produce cuando los estratos superiores tienen alguna preeminencia sobre los inferiores, cuando poseen un *plus* de predeterminación categorial. Pero no podrían tenerlo si sus categorías se extendiesen predeterminando hasta dentro de los estratos inferiores.

Naturalmente, es concebible un mundo sin estratos. Pero el nuestro, el mundo real, el único de que se trata, es una estratificación. En este punto hablan los fenómenos un claro lenguaje. Es cosa que puede verse sin más en cada ejemplo. El hecho de que el mecanismo esté contenido con sus categorías en el organismo no significa que también el organismo esté contenido en el mecanismo. Si se pretendiera sostener esto último, se tendría que aceptar que los procesos espacio-temporales de lo material son todos procesos vitales. La suposición puede hacerse muy bien especulativamente, y así ha sucedido con frecuencia, pero con ella se arriba al hilozoísmo. Un fenómeno que la justifique no puede encontrarse.

Asimismo pueden levantarse teorías que hagan del espíritu con sus categorías la base de lo orgánico, o hasta de lo inorgánico. También esto ha existido, por ejemplo, en la filosofía natural de Schelling, que lo reduce todo a una "inteligencia inconsciente". También esto es en el sentido de la artificiosa construcción de una imagen del mundo una idea absolutamente libre de toda contradicción. Pero con el mundo tal cual "es" no tiene nada que ver; y con la estratificación que puede leerse en las estructuras categoriales mismas no tiene ninguna semejanza.

Lo decisivo en la relación de estratificación tiene que seguir siendo siempre aquello con lo que se encuentre el análisis categorial mismo. Pero éste sólo se encuentra con categorías inferiores como elementos de la estructura de las superiores, nunca con superiores en la estructura de las inferiores. Vuelve a encontrar, por ejemplo, en las categorías de lo material las de lo matemático, pero no en las de lo matemático las de lo material (como el peso, la inercia, la fuerza, la energía). Se encuentra en las categorías de lo orgánico con las de lo material, pero no en éstas con las de lo orgánico (asimilación, autorregulación, regeneración, reproducción).

Con ello aún no está probado que la ley de la irreversibilidad sea una ley general, válida de todas las relaciones entre los estratos. Esto únicamente puede mostrarlo el análisis categorial al ir

avanzando paso a paso. Pero sí puede aprehenderse desde aquí el principio conforme al cual está articulada la estratificación del ente y de sus categorías.

*b)* EL RETORNO TOTAL Y LA LIGAZÓN DE LOS ESTRATOS SUPERIORES

Así es como se complementan mutuamente el retorno de las categorías y su irreversibilidad. Si no hubiese el retorno, podría existir la vida orgánica también libremente por sí sin la naturaleza inanimada; la conciencia podría existir flotando libremente sin sostenes orgánicos, el mundo del espíritu sin vida psíquica. El mundo real estaría escindido, desgarrado. Pero por otra parte, si el retorno fuera reversible, no podría haber ser material sin ser orgánico, ni ser orgánico que no tuviese alma y conciencia, ni ser psíquico que no tuviese espíritu. El mundo tendría demasiada unidad, los estratos coincidirían todos en un solo estrato.

Con esto empieza a desembozarse el peso ontológico de la irreversibilidad de todo retorno categorial: semejante retorno liga, sí, estrato a estrato, pero no mutuamente; liga los estratos superiores del ser a los inferiores, pero no los inferiores a los superiores. Y aquí está, como es fácil de ver ahora, el punto de inserción de una ley de dependencia que ya está contenida a medias en las leyes de la estratificación, pero que sin embargo no se agota en ellas. Haremos conocimiento con ella en el cuarto grupo de leyes como "ley categorial fundamental".

Pero con esto se abre también en la ley del retorno todavía otro lado. Repárese en que si el ser de los estratos superiores está ligado al de los inferiores, pero en cada *concretum* de los inferiores está contenido todo el repertorio de categorías del mismo, ¿no se vuelve el retorno total? ¿No hay que decir entonces que lo *concretum* superior recibe en sí lo *concretum* inferior y que por consiguiente tiene también su repertorio de categorías que abarcar de alguna suerte las categorías inferiores? Pero esto significaría que finalmente tendrían que estar "contenidas" todas las categorías inferiores en el repertorio total de las superiores. Con lo que se habría anulado toda "interrupción" del retorno y ya no formarían un límite para él las relaciones de sobreconstrucción.

No es necesario se borre de nuevo la distinción entre sobreconformación y sobreconstrucción. La vida psíquica no podrá concebirse por medio de ninguna interpretación como una sobreconformación de la orgánica, pues no contiene dentro de sí, digámoslo una vez más, los procesos espaciales del organismo. Pero a pesar

de ello los supone y en esto consiste su estar ligada al organismo. La relación de sobreconstrucción no altera en nada este ligamen. Pero si la liga, aunque unilateral, es indisoluble, ¿por qué consideramos realmente el ser pisiquico como algo existente por sí? Si esta manera de considerarlo revela ser arbitraria, la consecuencia es que el ser psíquico tampoco ontológicamente puede considerarse sino sólo en conexión con el orgánico, sin perjuicio de la heterogeneidad categorial que aquí existe. Pero entonces tampoco puede constituir esta heterogeneidad ningún obstáculo para considerar las categorías de lo psíquico tan sólo en conexión con las de lo órgánico. Ahora que esto significaría que tampoco ónticamente existen las últimas sin las primeras. De lo que tendría que seguirse que en el fondo y a pesar de toda la heterogeneidad de los estratos y de toda la profundidad del corte, también aquí tendría que estar contenido de algún modo el repertorio entero de las categorías inferiores en el repertorio total bien entendido de las superiores.

Mas ello no sería nada menos que el "retorno total" y pugnaría con esa limitación del contenerse unas categorías en otras en pro de la cual se adujo anteriormente una serie de fenómenos inequívocos y en verdad difícilmente discutibles. Más aún, es fácil de prever que semejantes reflexiones tendrían que extenderse también a los otros límites de la sobreconformación, que se hallan más arriba. Tendría que sacarse, pues, la consecuencia de que también los grados del ser espiritual contienen en su seno la estratificación entera de las categorías inferiores. Y con esto se altera la imagen toda de la estratificación categorial; esta imagen se vuelve otra vez sorprendentemente simple y unificada, pero también se acerca a la simplificación artificial de las imágenes especulativas del mundo.

En contraste con la imagen anteriormente esbozada, tendría que tomar ahora el siguiente aspecto. Una vez que una categoría hubiese emergido en un estrato, ya no podría desaparecer nunca más arriba; tendría que conservarse por encima del estrato en todo estrato superior. Sólo podría haber una desaparición aparente, en cuanto al fenómeno, no una efectiva, en cuanto al ser. Y al marchar todas las categorías, desde el estrato del que sean oriundas, a través de todos los estratos superiores, como líneas continuas de determinación categorial que, por decirlo así, los corten y al par los unan, se espesaría enormemente hacia arriba el haz de estas líneas. Los estratos más altos no necesitarían por ello estar superpredeterminados. La ingente acumulación de predeterminación categorial respondería, antes bien, fielmente a su riqueza.

*c)* ESENCIA ESTRATIFICADA DE LAS FORMACIONES SUPERIORES DEL SER

Esta imagen simplificada no es, en absoluto, arbitraria. Le responde muy bien algo en el mundo real. Tan sólo se expone a que se la entienda mal cuando se la refiere directamente a la estratificación categorial de la materia, la vida, el alma y el espíritu. Pero resulta perfectamente justa si se entienden los dos estratos sumos no como alma y espíritu, sino como hombre y colectividad o como hombre e historia.

La diferencia es ésta: el ser psíquico no contiene en su seno los procesos orgánicos, pero sí los contiene en su seno "el hombre"; pues el hombre es él mismo un ente estratificado, siendo además organismo y por consiguiente también una formación corpóreo-material. Por lo tanto tiene en sí como momentos constitutivos todas las categorías inferiores. Está sujeto a la gravedad, a la presión, a la trasformación de la energía tanto como al hambre, a la mortalidad y a la generación. De hecho retorna, pues, en él todo lo que es propio del ente de los grados inferiores. Y como su vida psíquica no flota en el aire, sino que está ligada al cuerpo, tiene un sentido innegablemente justificado no aislar la vida psíquica, sino tomarla rigurosamente dentro de los órdenes de cosas reales en los cuales y solamente en los cuales aparece.

Lo mismo es válido del ser espiritual. En el individuo se presenta como espíritu personal ligado a la misma estratificación del "hombre" que lo psíquico. Pero también en gran estilo, como espíritu colectivo e histórico, está sujeto a las mismas ligas. El espíritu objetivo no contiene, sin duda, actos psíquicos propiamente tales, no es un proceso orgánico ni una formación física; pero sí es todo ello junto la colectividad, así como la historia de ésta, en las cuales y solamente en las cuales existe aquél. Un pueblo tiene su espacio vital, su proceso de vida orgánica a la manera de la vida de las especies animales, con autorreproducción y sucesión de generaciones; tiene también su especial índole psíquica y únicamente sobre todo esto se eleva su vida espiritual. Es un ente tan estratificado como el individuo humano. Y su historia es un proceso tan estratificado como la vida humana individual.

Como se ve, de esta manera se produce de hecho un retorno total de las categorías inferiores en los estratos superiores. Hay que preguntarse, así, qué es lo que constituye la nueva imagen de la estratificación. Pues, en efecto, la cosa no está propiamente en que se haya alterado la estratificación misma; justamente en la esencia del hombre, de la colectividad, del pueblo, de la historia

se cuenta con los mismos estratos, de lo psíquico y lo espiritual; tan sólo se los considera de una manera acentuada de otra forma: "en" las formaciones ónticas totales (hombre, pueblo...) en las que son lo específicamente distintivo frente a formaciones análogas de grados inferiores del ser (animal, vida de las especies). La estratificación no se ha, por ende, alterado; tan sólo se ha injerido en una gradación de las formaciones totales. Y el retorno total no es válido propiamente de ella, sino de las categorías de estas formaciones totales que contienen la gradación.

Dicho de otra manera: bajo este nuevo aspecto quedan los estratos superiores del ser, juntamente con su subconstrucción óntica, sin la cual jamás ocurren, reunidos en unidades en las que está contenida la estratificación entera desde abajo. La vida psíquica no se entiende como mundo interior consciente (e inconsciente) con sus actos y contenidos, solamente, sino que se la ve junta y, por decirlo así, como una sola cosa con la vida corporal y las condiciones físicas de esta vida. Y la vida del espíritu no se entiende solamente como *ethos*, lenguaje, arte, conocimiento, etc., sino que se la ve como una sola cosa con la vida psíquica de los actos, la vida orgánica y las condiciones físicas de esta vida en los individuos que son sus sujetos.

Esta visión conjunta no está sólo justificada, sino que es absolutamente necesaria. Y hasta donde alcanza, está también justificada la idea del retorno total. Tan sólo no se sigue de ello de ninguna suerte que pueda trasferirse la idea también a lo específicamente distintivo del hombre, del pueblo o de la historia. La heterogeneidad de la vida psíquica respecto del proceso orgánico —o sea, el gran corte de la estratificación caracterizado por la relación de sobreconstrucción— no queda con ello anulada. La cosa es más bien que la línea divisoria psicofísica pasa por mitad del ente humano; es justo lo que significa que el hombre mismo sea un ente estratificado de abajo a arriba. Y lo mismo es válido de la heterogeneidad de la vida espiritual, tanto respecto de la vida psíquica como de la orgánica y sobre todo del proceso físico. El corte no desaparece; y los cortes análogos tampoco desaparecen más arriba, en el ser espiritual. La honda justificación de las unidades de estratificación en las formaciones superiores del ser no anula, pues, de ninguna suerte, los límites de la relación de sobreconformación dentro de estas unidades de estratificación.

Antes bien, es justamente el gran problema metafísico cómo estratos del ser de tal forma heterogéneos pueden estar tan estrechamente unidos entre sí en un mismo ente humano —o también en

los entes que son la colectividad, el pueblo y la historia. Este problema no lo resuelve de ninguna suerte hasta el fin la teoría de las categorías. Ésta sólo puede iluminarlo más a fondo en varios respectos, pero queda un resto insoluble. No es la misión de la filosofía echar a un lado lo incognoscible o negar su existencia. Tiene que reconocerlo y encerrarlo en sus límites. Así sucede en el presente caso poniendo de manifiesto los límites del retorno categorial ligados a determinados cortes en la estratificación del mundo.

Ésta es la razón por la que la pugna entre los dos aspectos es meramente aparente. Es sin duda algo muy distinto decir "en las formaciones superiores retornan todas las categorías inferiores" y "en los estratos superiores sólo retorna una parte de las categorías inferiores"; pero no es una contradicción. Pues las "formaciones" superiores estratificadas interiormente no son idénticas a los "estratos" que están contenidos escalonadamente en su fábrica. En los repertorios de categorías de los estratos superiores mismos sólo están parcialmente contenidas las categorías inferiores (así es al menos por encima de la línea divisoria psicofísica); en su subconstrucción óntica, por el contrario, sin la cual nunca existen, están todas las categorías contenidas de abajo a arriba.

Pero la teoría de las categorías tiene buenas razones para atenerse, en la relación misma de estratificación, a los estratos del ser en cuanto tales y no a la gradación de las formaciones totales (cosa, ser vivo, hombre, colectividad). Pues justo porque estas formaciones totales tienen una esencia estratificada, siendo en ello iguales a la totalidad del mundo real, no puede partir de ellas el análisis ontológico. Antes bien, su orden de grados supone ya justo la estratificación del mundo —como estratificación que retorna en ellas y por decirlo así se refleja microscópicamente. Y justo esta estratificación del mundo es aquello de cuyas leyes se trata ante todo en las leyes categoriales de la estratificación.

La preferencia metódica que da el análisis categorial por lo pronto a la pura relación de estratificación no es, pues, arbitraria, sino por su parte ónticamente bien fundada e impuesta por la situación del problema. Cierto que no debe agudizarse hasta desgarrar las conexiones de los estratos. Pero no hay necesidad de hacerlo con la ley del retorno, pues que antes bien es únicamente esta ley lo que da comienzo a la exposición de tales conexiones.

Además hay que decir que también se hará justicia al otro aspecto en su lugar, igualmente dentro del círculo de temas de las leyes categoriales. Pero las leyes que se la hacen ya no son las de la estratificación, sino leyes de la dependencia categorial.

## CAPÍTULO 53

# LEY DE LA VARIACIÓN Y LEY DE LO *NOVUM*

### a) LA RELACIÓN ENTRE EL RETORNO Y LA VARIACIÓN

Si se considera la ley del retorno aislada para sí, siempre se está en peligro de sobreagudizar su sentido. Las anteriores restricciones aún no bastan para ponerle los justos límites. No basta tener a la vista que no todas las categorías retornan en todos los estratos. Aun allí donde están efectivamente contenidas como elementos no tienen igual fuerza de travesía; la regla es, antes bien, que dentro de la estructura superior se retraigan ante ésta. Cuanto más alto lo que atraviesan, tanto más descienden al nivel de elementos subordinados, hasta poder desaparecer del todo en cuanto tales en los fenómenos.

Pero tampoco es la cosa de tal suerte que baste la combinatoria de los elementos inferiores para dar por resultado una estructura categorial superior. Antes bien, ésta siempre se halla condicionada ya por la intervención de nuevas categorías. Más aún, ni siquiera puede decirse que los elementos queden en su retorno enteramente iguales; sin duda que vuelven a aparecer, pero con nueva veste. No quedan intactos ante la estructura de las categorías superiores en cuyo contenido y coherencia entran. Pero con esto se altera esencialmente la situación.

Este reverso del retorno es lo que enuncia la "ley de la variación": los elementos categoriales experimentan múltiples variaciones al retornar en los estratos superiores. El lugar especial que les toca en la coherencia de los estratos superiores les da de un estrato a otro una nueva sobreconformación. Lo que se conserva es sólo el elemento mismo. En él en cuanto tal es la variación accidental. Pero dentro de la fábrica del mundo real es tan esencial como la conservación.

La ley de la variación se sigue propiamente ya cuando se introduce la ley de implicación en la imagen del retorno. La categoría que retorna entra en la asociación de la totalidad del estrato superior. Pero con ello cae bajo la coherencia de este estrato; y como esta coherencia consiste en una implicación mutua, no puede la categoría inferior dejar de quedar contaminada de alguna suerte por los elementos del estrato superior. Pues lo que decía la ley de la implicación era justo que el orden categorial entero de un

estrato está representado en cada uno de los miembros de éste. Así pues, tiene necesariamente una categoría que penetra en los estratos superiores que experimentan en cada uno de ellos una especificación de contenido.

El retorno de una categoría inferior nunca afecta directamente sino a una o a unas pocas categorías del estrato superior, y sólo indirectamente a las demás. Los tipos inferiores de unidad sólo emergen en tipos de unidad superiores, las continuidades inferiores sólo en una continuidad superior, los tipos inferiores de complexo juntamente con sus miembros sólo en el tipo de complexo superior. Pero justo los tipos superiores son otras estructuras y este ser otras destiñe sobre el elemento que retorna. Por medio de la coherencia del estrato superior se extiende de cierto indirectamente el retorno también a las restantes categorías del estrato. Pero también la coherencia superior misma es otra que aquella de la que viene el elemento y no destiñe menos. En las categorías fundamentales coinciden ambas cosas, porque son los momentos fundamentales necesarios de toda estructura categorial. Por eso puede en principio exhibirse tan bellamente en ellas la relación de estratificación.

La imagen total del retorno y la variación, cuando se la persigue en todo un grupo de categorías a través de varios estratos superpuestos, se presenta ahora como un haz de líneas divergentes que cortan los estratos a su través. En esta imagen es la continuidad de las distintas líneas la imagen rigurosa del retorno mismo; mientras que la progresiva divergencia es la imagen de la variación. Por su contenido consiste en una creciente diferenciación. De un estrato a otro empieza una nueva estructura en una nueva coherencia. En este avance resulta el carácter primitivo del elemento cada vez más encubierto por las estructuras superiores que se superponen; finalmente puede volverse tan irreconocible, que sea necesario sacarlo a la luz mediante un análisis especial antes de poder reconocerlo.

Así dan el retorno y la variación juntos el tipo de una conexión de las categorías que no sólo corta la coherencia de los estratos, sino que también está esencialmente codeterminado por ella. Pero de cierto que también él codetermina por su parte y tan esencialmente el contenido de los estratos y su coherencia. De hecho, los dos tipos de conexión —el "horizontal" y el "vertical"— se entrecruzan a pesar de toda su fundamental heterogeneidad. Se completan en la unidad de un complexo categorial.

*b)* EJEMPLOS TOMADOS A LAS OPOSICIONES ELEMENTALES DEL SER

En prueba de que es así hablan de la manera más inequívoca las investigaciones referentes a las oposiciones del ser que se desarrollaron extensamente con anterioridad (caps. 27-34). En cada una de estas parejas de categorías se encontró una serie de variaciones que acompañan paso por paso a su retorno en los estratos superiores. Este material de prueba puede tomarse aquí íntegro por base. Allí aún no podía mostrarse lo general de la variación; esto es justo cosa de las leyes categoriales. Pero lo general es ahora fácil de sacar de lo especial. Para ello se necesita, es cierto, recordar la una o la otra de aquellas líneas de variación. Lo esencial es que la variación no trascurre de ninguna suerte según un esquema, sino que en dada categoría es una variación peculiar. Justo esto es lo que salió muy intuitivamente a la luz en aquellos ejemplos.

Echemos una ojeada a las mudanzas de la unidad y la multiplicidad. Algo distinto del uno matemático y su pluralidad es ya la unidad de la cosa sensible en la multiplicidad de sus cualidades: y de nuevo algo distinto es la unidad del proceso y la del complexo dinámico, aquélla en la pluralidad, ésta en la diversidad de sus elementos. Del todo distinta es una vez más la unidad mucho más alta del organismo en la multiplicidad de sus formas y procesos. Del todo incomparable con todo lo anterior es la unidad de la conciencia en la multiplicidad de sus actos y vivencias. Así pasan las dos categorías, en continua variación, también a través de los grados del ser espiritual. Hay la unidad de la persona, la unidad del pueblo, la unidad del Estado, la unidad de la ciencia, la unidad del lenguaje, del derecho vigente, del *ethos*, de la obra de arte. El elemento categorial fundamental sigue siendo el mismo, pero aparece cada vez con una figura enteramente distinta. Estas diferencias están determinadas por el carácter de los estratos, pues en la estructura de los tipos de unidad entra naturalmente también en juego una multitud de otras categorías. Es justo lo que dice la tesis de que la coherencia de los estratos determina la variación.

Todo ello hace impresión de comprensible de suyo tan pronto como se sigue a lo largo de la serie. Pero lo comprensible de suyo es, elevado al nivel de la conciencia filosófica, nada menos que una ley fundamental. Hay también categorías en las que la variación está muy lejos de ser comprensible de suyo; considérense bajo este punto de vista las variaciones anteriormente expuestas del sustrato y la relación, la oposición y la dimensión, la predeterminación y la dependencia, la armonía y la pugna, el interior y el

exterior (caps. 28 *c*, 30 *a*, 31 *c* y *d*, 32 *b*, 34 *b-d*). Aquí resulta el análisis ya más complicado; la variación se vuelve sorprendentemente múltiple y encima resulta en cada categoría enteramente distinta.

Los ejemplos más apropiados serían aquellos que siendo relativamente simples no son sin embargo precisamente comprensibles de suyo. De esta índole es la pareja de opuestos de la continuidad y la discreción. Es fácil diferenciar los continuos y *discreta* en la serie de los números, en el espacio y el tiempo, en el movimiento, en el proceso dinámico, en las trasformaciones de la energía. También en la serie causal se ven aún sin más ambas cosas: la continua conexión de dependencia, que corre en un solo sentido, de lo anterior a lo posterior, pero que tiene sus muy peculiares cortes, que la articulan múltiplemente. Un tipo completamente distinto del continuo procesal lo tenemos, en cambio, en el reino de lo orgánico: despliegue, desarrollo, proceso determinado por la forma, siempre a la vez constructor y destructor de formas. Este continuo es limitado; el proceso vital mismo se pone límites. En grande, en el proceso total filogenético, no existe esta especie de movimiento; en cambio hay aquí, en la relativa constancia de las especies, géneros, órdenes, de nuevo un sistema entero de discreciones como no las conoce el ente inferior.

Una muy peculiar preponderancia de la discreción la encontramos luego en la vida psíquica. El organismo propaga su vida, trasmitiéndola en herencia; su conciencia nadie puede propagarla, la conciencia surge de nuevo en cada individuo. Pero dentro de la vida individual no es menos un continuo que el de los procesos vitales. Otros tipos de continuo los encontramos en la vida activa y responsable de la persona, en el pensar, en el proceso del conocimiento, principalmente en el supraindividual de la ciencia, en la vida de la colectividad y del espíritu objetivo sustentado por ella. Y en todas partes responde al continuo *sui generis* una discreción *sui generis*. El continuo más notable y quizá más complejo ocurre en el curso de la historia, proceso a su vez de varios estratos cuya estructura propia —pues la temporalidad de la secuencia sólo es en él un elemento de retorno— está determinada por un entrecruzamiento de muy diversas formas de predeterminación.

Si se repara en que cada uno de estos continuos forma una categoría especial, es fácil medir cómo la plenitud entera de la variación únicamente sería el resultado del análisis detallado en ella. Pero ya la fugaz iluminación pone al descubierto una multiplicidad de sobreconformaciones mucho mayor de lo que se esperaría

de la simple oposición elemental. En forma enteramente distinta aumenta aún la riqueza cuando se persiguen varias líneas de variación paralelas entre sí, percatándose de que ninguna es igual a las demás, de que cada categoría fundamental describe su "línea" peculiar, no trasferible a ninguna otra, o de que las líneas del "haz" no sólo son divergentes, sino también estructuralmente diversas. Cada categoría revela en la forma de su retorno la ley especial de su propia curva de variación.

### *c)* La aparición periódica de lo "novum" irreducible

La razón de lo anterior no puede estar ni en el retorno mismo, ni tampoco en el mero adelantarse y retraerse los elementos retornantes, ni menos aún en la mera combinación de éstos. Aquí se revela, antes bien, que detrás de la variación está escondido aún algo distinto, por lo que está ya esencialmente determinada. Este otro factor es la ley de lo *novum*.

La ley dice así: en razón del retorno está sin duda el contenido de cada categoría superior compuesto de una multiplicidad de elementos inferiores, pero no se agota en la suma de éstos. Es siempre todavía algo más: contiene un algo específico que aparece como nuevo únicamente con la categoría o que no está contenido ni en aquellos elementos, ni en la síntesis de ellos, ni tampoco puede resolverse en ellos. Ya la estructura propia de la asociación de elementos de categoría es un "*novum*" semejante. Pero pueden agregarse también elementos nuevos, *sui generis*. Éste es el caso en cada límite entre estratos, pero en medida mucho más alta allí donde se encuentran las grandes líneas divisorias de la estratificación —o sea, allí donde se interrumpe el retorno de grupos enteros de categorías y cede la sobreconformación a la sobreconstrucción. La sobreconstrucción es entonces en lo esencial la obra de categorías que intervienen por primera vez a esta altura del ser.

El no agotarse las categorías superiores en los elementos retornantes es quizá el momento más importante de las leyes de la estratificación, aunque tenga la forma modesta de una limitación más de la relación del contenerse unas en otras. Si bastara, en efecto, el retorno de los elementos para dar por resultado las formas superiores del ser, estarían todos los estratos y grados del ser determinados en su último fondo tan sólo por las categorías fundamentales, y éstas tendrían que bastar para sustentar la riqueza entera del ser psíquico y espiritual. Teorías de tal naturaleza se han intentado con frecuencia, pero siempre han fracasado, incluso cuando

se introducían tácitamente de contrabando ciertas categorías del espíritu entre las categorías elementales. Y tenían que fracasar, pues ni siquiera para el ser material físico bastan meras categorías elementales, por muy combinadas que se las piense. Las categorías elementales no dan de sí justo la riqueza de lo nuevo que se inicia con el mundo de los entrecruzados procesos reales y complexos dinámicos.

Sin la entrada de un *novum* categorial en cada nuevo estrato es absolutamente incomprensible la riqueza de formas de la variación. Pero tampoco es comprensible sin un *novum* la índole peculiar de las categorías superiores mismas, así como la de las formaciones concretas. Si en la ascensión de estrato en estrato no empezasen a cada paso otras categorías —y prístinamente otras, efectivamente heterogéneas a las inferiores—, tendría que ser lo *concretum* superior comprensible por las solas categorías de lo *concretum* inferior: el organismo tendría que ser comprensible por principios de lo material, la conciencia por los de lo orgánico, etc. Pues las categorías superiores mismas no podrían ser entonces nada más que combinaciones de las inferiores.

Mas esto no es, patentemente, justo. Lo orgánico resulta eternamente incomprensible por lo físico, lo psíquico por lo orgánico —no sólo porque no penetramos con la vista la combinación de los momentos estructurales, sino también porque de hecho lo superior no consiste en una mera combinación de lo inferior. La idea de la combinación, que en verdad sirve de base a todos los intentos de explicación de tal índole, es, referida a la estratificación categorial del mundo real, un camino de error. Es una simplificación artificial, una violenta unificación en perjuicio de la multiplicidad dada; es un desconocimiento de las relaciones categoriales fundamentales —en lenguaje leibniziano pudiera decirse: desconocimiento del intelecto divino— y por ende en último término, desconocimiento del mundo.

Cierto que hay las combinaciones siempre nuevas de elementos retornantes en la estratificación de las categorías. Pero no son ni una función de los elementos mismos, ni una selección de éstos —como bajo un principio de composibilidad o hasta de conveniencia—, sino en la forma más patente una función de la estructura categorial superior, que en cuanto tal es algo autárquico y tan original como los elementos, no un producto de éstos, sino una unidad que sobreviene como nueva de un golpe. En esto se halla la razón por la cual nunca puede lograrse "explicar" formaciones superiores del ser por las leyes de formaciones inferiores.

Esto es lo que enuncia la ley de lo *novum*: en razón del retorno contienen sin duda en su seno las categorías superiores una multiplicidad de elementos inferiores, pero no sólo no se agotan en la suma de éstos, sino que en su composición están siempre ya condicionadas por la aparición de un *novum* categorial. Pues justo un *novum* es ya cada vez la ordenación de los elementos en la nueva estructura categorial total. Y sólo por esto están los elementos que retornan en la última rebajados al nivel de meros momentos, estando insertos en ella y subordinados a ella.

La ley de lo *novum* no es una limitación del retorno —como es tal por caso la aparición de las relaciones de sobreconstrucción— sino la contraparte positiva de él. No impide el paso de los elementos inferiores a través de los estratos, pero le contrapone otra peculiaridad fundamental de la fábrica del mundo real: el momento de la autarquía categorial del estrato superior frente al inferior. Este otro momento es lo que no puede expresar también el contenerse las categorías inferiores en las superiores, a pesar de estar supuesto también en éste; pues sin la intervención periódica de lo *novum* serían absolutamente imposibles las diferencias de altura entre los estratos del ser. Pero como de estas diferencias de altura depende la variación, hay que seguir diciendo que también la sobreconformación de los elementos retornantes en la estratificación está ya condicionada por la intervención de lo *novum* categorial que se repite de un estrato a otro.

### *d)* El entrecruzamiento de las leyes de la estratificación y de la coherencia

Que así es, puede probarse en cada una de las categorías elementales cuya variación se señaló anteriormente. Las diversas especies de la unidad y la multiplicidad, desde las relaciones cuantitativo-matemáticas hacia arriba hasta los fenómenos totales de la vida espiritual histórica, no son, patentemente, autotransformaciones automáticas de una pareja elemental de categorías, sino una función de la estratificación. Ésta produce justamente los tipos de unidad siempre nuevos al iniciarse cada estrato con su propia estructura específica. Nadie pretenderá derivar la unidad moral de la persona del uno numérico, ni siquiera de la unidad funcional de los procesos del organismo. Con la persona empieza antes bien algo enteramente novedoso, y por eso resulta también su tipo de unidad del todo novedoso, incomparable con todo tipo inferior.

Exactamente así es con la variación del continuo, de la relación,

del interior, del complexo. No es un principio general de continuidad lo que da aquella serie ascendente de continuos heterogéneos, ni un principio general del complexo aquella múltiple serie de tipos de complexos en que consiste la variación de estas categorías; sino que de un estrato a otro crea una nueva multiplicidad el suelo de nuevas formas de continuidad y de complexos. Cierto que se ha comparado el complexo del Estado al del organismo; pero la comparación tiene estrechos límites. La relativa autarquía de los individuos, la espontaneidad del espíritu humano que conforma sin cesar el complexo, prueban que el suelo y la dinámica interior de la colectividad son algo distinto de raíz. La variación del complexo está condicionada por lo *novum* del ser espiritual, no a la inversa esto por aquélla.

Puesto fundamentalmente en claro esto, puede irse sin reparo un paso más allá y referir la ley de lo *novum* a la imagen total anteriormente desarrollada de las líneas divergentes de retorno categorial. La divergencia expresa en esta imagen la multiplicidad de las formas creciente hacia arriba. Pero como la variación está condicionada por lo *novum* que interviene periódicamente, se sigue que también la divergencia —y con ella la multiplicidad misma de las formas—, es una función de lo *novum* categorial.

Lo *novum* es cada vez peculiar al estrato, cuando no incluso un grado especial dentro del estrato. Fenoménicamente pertenece por lo pronto a la categoría suelta. Pero como ésta se halla en relación de implicación con las restantes categorías del estrato, presenta necesariamente también el todo de la coherencia del estrato en cada caso un *novum* total —puede decirse también un *novum* del estrato— frente a la totalidad del estrato inferior. Y según la ley de la totalidad del estrato (cap. 46 *b*), tiene este *novum* total la prioridad categorial sobre lo *novum* especial de los miembros.

Aquí se entrecruzan, pues, claramente los dos grupos de leyes, el de la coherencia y el de la estratificación. Ambos forman un complexo, en el que el retorno y la unidad de cada estrato se hacen frente y por decirlo así se tienen en jaque. Lo *novum* de las categorías superiores frente a las inferiores es el punto de incidencia de las leyes autónomas de la coherencia en medio de la relación de estratificación; pues en realidad pertenece primariamente al estrato entero de categorías.

Entre los dos grupos de leyes no hay a este respecto pugna alguna. Tampoco habría pugna alguna si el retorno de las categorías inferiores en las superiores fuese total. Muy al contrario: la coherencia de los estratos juntamente con su *novum* resulta reco-

gida ella misma por el retorno y trasmitida a los estratos superiores: sólo frente a los estratos inferiores es, en efecto, un *novum*. Como cada elemento que varía tiene en sí la coherencia de su estrato originario, la trasporta a las categorías del estrato superior, hasta dondequiera que alcanza su retorno. Cierto que sólo la trasporta en forma igualmente variada; pero esto no altera fundamentalmente en nada el transporte, como prueba claramente el ejemplo de las categorías elementales (pues éstas no conocen de hecho límite del retorno).

Hasta donde llega, pues, el retorno de los elementos, hace también de la coherencia de éstos un elemento de la coherencia de los estratos más altos y más complejos. Y como esta coherencia es lo *novum* total del estrato superior, se subordina a ella la coherencia de los elementos retornantes, a la que acoge en su seno sin acabar con ella en cuanto tal. Limitada está esta relación tan sólo por los límites del retorno. Allí donde cesa el retorno, donde falta aunque no sea más que una de las categorías inferiores en el repertorio del estrato superior, cambia la situación; con la penetración de las restantes en el estrato superior puede entonces no trasportarse la coherencia de aquéllas también a éste. Entonces se disuelve la vinculación implicativa de los elementos, dando lugar a otra conexión.

Pero tal limitación del retorno y tal disolución no está condicionada por lo *novum* del estrato superior, sino por los límites de la sobreconformación. Aparece allí donde esta última queda reemplazada por la relación de sobreconstrucción.

La imagen total presenta no sólo un entrecruzamiento de los dos grupos de leyes, sino también una amplia compenetración mutua de ambos. Ambos son independientes, heterogéneos y a la vez fundamentales; pero la heterogeneidad no les impide fundirse mediante el entrecruzamiento en una ley total y superior. Y únicamente así dan origen en común a un complejo pluridimensional de leyes del orden del reino de las categorías. A la vez se ve aquí cómo la perpendicularidad mutua de las dos dimensiones fundamentales de vinculación categorial no es una mera imagen, sino que da expresión a una genuina relación de intersección en la que también retorna y varía la implicación de elementos coordinados, a la vez que el retorno y la variación mismos de los elementos vienen a ser por su parte sustentáculos de implicaciones.

## CAPÍTULO 54

# LA LEY DE LA DISTANCIA DE LOS ESTRATOS

### *a)* LA DISCONTINUIDAD DE LA VARIACIÓN

Las tres primeras leyes de la estratificación forman visiblemente una estrecha unidad, mientras que la cuarta se halla más aparte y bien pudiera faltar al partir de aquéllas. En sí fuera perfectamente concebible que la variación de las categorías trascurriese continuamente, o que desde las formas categoriales de lo material físico a las de lo orgánico existiese una transición continua con alteraciones imperceptibles, y, análogamente, también a las de lo psíquico y lo espiritual. Esto significaría que no habría distancia categorial entre los estratos, cesuras ni saltos de la conformación categorial.

En verdad, no sabemos de la distancia entre los estratos en ninguna forma por la relación entre las categorías mismas, sino simplemente por lo *concretum*, es decir, por las distancias estructurales entre sus estratos del ser. Justo éstos presentan ciertas distancias, y distancias tales que ya en la manera de darse los dominios de fenómenos existen claramente, imborrablemente y, según parece, infranqueablemente. Por obra de ellas se presenta desde luego la gradación del ente como dividida en estratos cerrados perfectamente destacados unos de otros.

Esta forma de superposición podría bastar ya por sí sola para prueba de la ley de la distancia, si por su parte fuese enteramente inequívoca y no dejase abierta al menos en principio la posibilidad de transiciones continuas. Pues lo que existe en lo *concretum* tiene que existir mucho más en la relación entre las categorías. Así se sigue de la cuarta ley de la validez, según la cual todo lo que hay con carácter de principio en lo *concretum* está predeterminado por las categorías correspondientes a lo *concretum* no sólo universal, sino también íntegramente.

En este sentido afirma, pues, la ley de la distancia de los estratos esto: el retorno y la variación no avanzan continuamente, sino a saltos; estos saltos son comunes a todas las líneas trasversales de retorno y variación categorial, formando en la totalidad de tales líneas segmentos con su propia unidad. De esta manera resulta una sola articulación vertical para toda variación. Es idéntica a la distancia de altura entre los estratos superpuestos.

Está en la conexión más estrecha con la aparición de lo *novum* total propio del estrato entero y la prioridad categorial de tal *novum* sobre lo *novum* de las distintas categorías.

Sólo por aquí resulta comprensible el fenómeno de los estratos del ser cerrados y destacados unos de otros inequívocamente en su totalidad. Visto desde el retorno, no es cada uno de los estratos de categorías nada más que un nivel común de salto de todas las líneas de variación, o por decirlo así, el plano de los estadios correspondientes de variación. De donde la unificada distancia de altura de un estrato entero al otro, aunque las distintas categorías se conduzcan en tal punto muy diversamente; y de donde, en medio de la totalidad de las distancias que se superponen entre los estratos, lo único de la articulación vertical.

Para el retorno de los elementos es irrelevante en sí este carácter de unidad y de único. Pero visto desde la unidad del estrato es a la inversa relativamente irrelevante el retorno de los elementos. También sin él pudieran existir en sí la distancia entre los estratos y el nivel unificado de los estratos. Hay justo dentro de los fenómenos de la estratificación todavía un punto de vista bajo el cual es precisamente lo cerrado y destacado de los estratos el verdadero fenómeno fundamental. A éste le da expresión la ley de la distancia de los estratos. Pero la verdad es que ambos fenómenos sólo existen conjuntamente y modificándose mutuamente. Y el uno únicamente recibe por medio del otro su cuño peculiar.

La imagen intuitiva de la distancia entre los estratos es en la vida muy conocida y corriente, aunque ahí concierne exclusivamente a lo *concretum*. Pero este carácter de corriente no es una prueba. En contraste con las tres primeras leyes, que pueden perseguirse acabadamente en las categorías mismas, en la ley de la distancia nos las habemos con una relación leída en forma meramente descriptiva y que no podemos probar directamente. Pero dado que no sabemos de ninguna transición continua entre los estratos, tiene no obstante un cierto carácter de inevitable. Pues por puramente casual con dificultad podrá tenerse el fenómeno general del reiterado destacarse un estrato de otro.

### *b)* Supresión metafísica de la distancia entre los estratos y fondo de la misma

Por tal causa de ninguna suerte es la distancia entre los estratos del ser una cosa comprensible de suyo, ni tampoco algo evidente *a priori*. Concebible por lo menos sería que su ley no fuese onto-

lógicamente tan universal como el fenómeno, o que por tanto sólo tuviese una validez limitada. Podría, por ejemplo, valer para la distancia entre lo orgánico y lo psíquico, así como en general para las relaciones de sobreconstrucción, e igualmente para el destacarse de las categorías fundamentales las categorías de los estratos inferiores. En estos puntos está la heterogeneidad dada de una manera que salta a la vista. En las otras distancias entre los grados puede atacarse ya sólo por ser relaciones de sobreconformación; así ante todo en la de lo material físico y lo orgánico, como prueba el problema de la llamada "generación primitiva".

Hay, sin embargo, teorías metafísicas que admiten una transición continua incluso en los puntos de fractura de la gradación que más saltan a la vista. No otra cosa significaba la *lex continuitatis* leibniziana como principio metafísico: afirmaba en serio el ininterrumpido avance de las formas del ser en transiciones imperceptibles desde la materia hasta el espíritu; la emergencia de la conciencia en lo viviente sólo es aquí exclusivamente un punto entre otros en el continuo ascendente de los grados de perfección. Cosa semejante es en Schelling con el despertar de la inteligencia a la conciencia después de haber recorrido inconsciente una multiplicidad de grados ascendentes.

Pero tales teorías son trasparentes. Su fondo no confesado es la necesidad de unidad a todo precio. Sólo pueden sostener el principio de continuidad gracias a una *petitio principii*: trasladando categorías superiores a estratos inferiores del ser, o sea, usando mal de ellas como momentos estructurales de las inferiores en el pensar especulativo. Cometen por tanto el yerro del traspaso de límites "hacia abajo" (*cf.* cap. 7 *c*). Así es en Leibniz la mónada incluso del grado ínfimo, como es el material, ya un algo psíquico. Pero en Schelling son directamente categorías del espíritu aquellas de las que se hacen muy por debajo de toda conciencia principios de las formas naturales.

Ahora bien, esto es justamente la inversión de la ley del retorno. Esta ley enuncia una relación irreversible: sólo hay el contenerse categorías inferiores en las de los grados superiores del ser, pero nunca el contenerse las superiores en las inferiores. Estas teorías construyen un continuo de formas desde arriba exactamente así como las teorías materialistas construyen uno desde abajo. Como aquí se anula la índole peculiar de toda estructura categorial superior, así allí la autarquía de toda estructura inferior. Como aquí se infringe la ley de lo *novum*, así allí la del retorno. En ambos casos hay la misma introducción subrepticia de una unidad que

no está presente en la fábrica del mundo real. Y justo por ello hay ambas veces el mismo desconocimiento de la unidad presente.

### c) Cuestiones metafísicas límite. Interpretación genética de la estratificación

En estas consideraciones se pone de manifiesto que la discontinuidad de la articulación vertical y la ley de la distancia de los estratos son aprehensibles todavía de otra suerte que la puramente empírica en lo *concretum*. Los accesos son tan sólo de índole indirecta. Pasan por la conexión con las otras leyes de estratificación. Y esto resulta muy palpable en los extravíos de la especulación.

Fundamentalmente sólo pueden las leyes categoriales —exactamente así como también las distintas categorías— aprehenderse por vía indirecta partiendo de lo *concretum*. La intervención de lo hipotético es inevitable al hacerlo. Pero no altera en nada la situación de los problemas. Éstos dependen de los fenómenos. Pero la cadena de los fenómenos presenta inequívocamente la discontinuidad de la serie. Y aun cuando en un oculto fondo del ente hubiese un continuo de formas, seguiría sin anularse la distancia entre los estratos en el plano del ser que nos está dado y sus categorías. Y aun así seguiría siendo la misma ley: la de una inequívoca discreción en el continuo hipotético.

Pero indirectamente puede encontrar todavía semejante ley una fundamentación por medio de su conexión con otras leyes categoriales, supuesto que éstas sean suficientemente evidentes por otras vías. Y así sucede en este caso por la conexión de la distancia entre los estratos con la ley de lo *novum*, de un lado, y las leyes de la coherencia, de otro lado. La intervención de lo *novum* total de un estrato significa justo un corte en el continuo; pero el condicionamiento mutuo de las categorías, como revelan los fenómenos de coherencia, está restringido a la totalidad del estrato y fracasa tan pronto como se traspasan los límites de éste.

Quizá puede irse, sobre la base de estas consideraciones, todavía un paso más adelante. Una totalidad cerrada de estratos en la gradación del ente sería cosa de imposibilidad si los estratos no se destacasen unos de otros por ciertas distancias. No se necesita por ello representarse las distancias justamente como anchos espacios intermedios. Basta que formen grados claramente destacados. Las imágenes tienen que fracasar aquí naturalmente todas. Pero la cosa de que se trata no puede dejarse caer con ellas. Si no, fluiría la coherencia de las categorías en forma continua de un estrato al otro.

Pero esto no responde ni al estado de cosas en lo *concretum*, ni al estado en las categorías. Aquí impera sin duda otro estado. La coherencia de los estratos inferiores emerge también en los superiores, pero sólo hasta donde alcanza el retorno mismo de sus miembros, y aun esto sólo en una variación específica, al sobreconformarla lo *novum* del estrato superior por la suya. La distancia entre los estratos queda, pues, perfectamente preservada incluso en el retorno de la coherencia inferior.

No puede negarse que esta salida tiene algo de insatisfactorio para aquel que se acerca a la ontología con las pretensiones de obtener una interpretación metafísica y universal del mundo. Es no sólo la inextirpable necesidad de unidad lo que aquí no se presta tan fácilmente a pagar los costos, encontrándose incluso forzada a aprender algo nuevo acerca de sí misma; es antes bien asimismo la pretensión de ver el mundo genéticamente en su producirse la que no se deja satisfacer inequívocamente de esta manera. Ésta es, por cierto, una pretensión muy alta a la que no dará satisfacción fácilmente una teoría que se atenga críticamente a lo accesible a la vista humana. Todas las interpretaciones genéticas, partan de arriba o de abajo, son construcciones especulativas. La ontología no está obligada de ninguna suerte a dar cosa semejante, como quiera que en general no entra en sus intenciones resolver todos los enigmas del mundo.

Pero lo que sí puede pedirse de una teoría filosófica es que sus conceptos admitan en general una génesis del mundo. Esto puede esperarse también de una teoría ontológica de las categorías, por mucho que pueda rechazar un esquema determinado para ella como cosa situada fuera de su competencia. Pero aquí pudiera parecer que se opone la aparición de la distancia entre los estratos.

Sin embargo sería un error tomar así la ley de la distancia. Ya se señaló cómo la aparición de las distancias entre los estratos no excluye la existencia de un continuo universal oculto en el fondo, con tal que no se lo deslice subrepticiamente mediante un traspaso de límites, como hacían las viejas teorías de esta índole. Pero también de otra manera es concebible una originación progresiva del mundo existiendo distancia entre los estratos. Ésta sólo dice que la serie de las categorías no forma un continuo. Por ello pudiera en ciertos estados del mundo ser lo *concretum* del sumo estrato del ser en cada caso tan inestable en su conformación, es decir, variar tan fuertemente, que traspase el círculo de formas del estrato. Puede concebirse esto aproximadamente de la siguiente manera: si las formaciones de un estrato traspasan al variar cierto límite hacia

arriba, tienen, o que perder la estabilidad interior, o volverse incapaces de mantenerse entre las categorías de su estrato, o que caer ya bajo las categorías del estrato superior y por decirlo así quedar aprehendidas por ellas, con lo que encuentran entre éstas la estabilidad y autarquía de un orden superior del ser.

Es perfectamente posible representarse de esta manera el puente que franquee las distancias entre los estratos del ser, y de ninguna suerte tan sólo las relativamente pequeñas de las relaciones de sobreconformación, sino exactamente igual también los grandes cortes caracterizados por la relación de sobreconstrucción. Pues para lo *novum* del estrato superior se ha dejado aquí suficiente espacio disponible. Y justo esto es lo que interesa cuando se quiere hacer justicia a la multiplicidad de las formas del ser.

Pero comprensible de suyo no hay en este esquema en cuanto tal nada. Reconstruir la génesis del todo es pura y simplemente para el estadio de los problemas en que nos hallamos una pretensión injustificada. Bastante es convencerse de que también para llegar a ella están al menos abiertos los caminos.

## Sección IV

# LEYES DE LA DEPENDENCIA CATEGORIAL

### Capítulo 55

## LA ESTRATIFICACIÓN Y LA DEPENDENCIA

*a)* La sustentación de la conciencia por el organismo

Se mostró que el retorno encuentra su límite natural en las relaciones de sobreconstrucción. La espacialidad y la sustancia inerte no retornan por encima de lo orgánico; los caracteres de acto de lo psíquico, no en el espíritu objetivo. Pero aun sin esto resulta el retorno restringido cada vez más hacia arriba: pues cuanto más arriba se halla en la gradación el origen de una categoría, tanto más estrecho resulta, naturalmente, el espacio libre para su variación. A este respecto sólo entran en consideración justo los estratos superiores. Y esta limitación es no sólo extensiva, sino también cualitativa. El poder de travesía del retorno se hace menor en los estratos superiores, retrocediendo más frente a lo *novum*. Cuanto más alto empieza por primera vez una categoría, tanto más pronto se disuelve la complexión estructural de sus elementos al entrar en una estructura superior. Por anticipado está edificada en forma más compleja, tiene más junturas y cosidos, y éstos son disolubles en la variación. En la medida de esta disolubilidad se acerca la variación a la desaparición.

En contra de lo anterior pudo mostrarse cómo desaparece toda limitación del retorno de esta índole cuando se pone en lugar de los estratos del ser la serie de las formaciones del ser de las que las superiores —el hombre, la colectividad, la historia— son ellas mismas formaciones estratificadas, o contienen en su seno la estratificación categorial de abajo a arriba (*cf.* cap. 52 *b* y *c*). Esta reorganización no es arbitraria, aunque no es apropiada para presentar plásticamente la distinción de los estratos del ser en cuanto tales. Tanto más apropiada es, en cambio, para hacer intuitiva la superposición escalonada de los estratos en las formaciones superiores del ser mismas. Y esto es de una decisiva importancia al dar el paso ante el que estamos ahora, al pasar de las leyes de la estratificación a las de la dependencia.

Con los dos estratos superiores del ser, así como con sus grados

subordinados, pasa, en efecto, lo siguiente: que *in abstracto* pueden perfectamente considerarse como si flotasen en el aire sin fundamento en el ser; entonces hay un atenerse a las regiones aisladas de fenómenos y un analizarlas bien concienzudamente, pero también un olvidar que efectivamente no ocurren en absoluto aisladas. Tal manera de considerarlas está no menos difundida en la filosofía que en las ciencias del espíritu. Allí ha conducido al psicologismo y al idealismo, aquí a las tipologías y las teorías estructurales. Ambas cosas están muy lejos de todo aprehender ontológico, del concebir la manera específica de ser así de la conciencia como también del espíritu.

Vistas las cosas ontológicamente, no hay justo ni conciencia flotante ni espíritu flotante —al menos mientras se trate de la conciencia real y el espíritu real. Aquí está el límite de todo proceder meramente fenomenológico. El fenomenólogo pone entre paréntesis la realidad para poner de relieve rasgos esenciales; puede señalar rasgos esenciales de actos que pertenecen a la región de los fenómenos flotantes, habiendo con ello eliminado de sí toda estructura categorial inferior. El poner entre paréntesis es justo esta eliminación, pues es la eliminación del orden real. Ontológicamente no puede procederse así, el ser del acto no coincide con el fenómeno del acto recogido en la introspección. Éste es sólo la manera de darse aquél. Únicamente con la fundamental distinción entre manera de darse y manera de ser se pasa al terreno ontológico. Únicamente en este terreno puede hacerse visible la relación entre las categorías.

De una conciencia real no sabemos en verdad sino como "sustentada" por un organismo viviente, exactamente tal como sólo sabemos de éste "sustentado" por anchos órdenes de cosas físicas. En nada altera esto la profunda diversidad de la conciencia frente a lo orgánico. Esta diferencia sólo es, categorialmente tomada, la expresión visible de un poderoso *novum* regional. Y éste no es, como de suyo se comprende, resoluble en las categorías de lo orgánico.

Pero con esto se ha dado satisfacción al fenómeno. Lo que no justifica en lo más mínimo es el arrancar la conciencia a la vida orgánica. Todo hablar de una "conciencia en general", o bien sólo de una conciencia trascendental, es por el contrario un hablar que pasa de largo junto al verdadero ser de la conciencia. Como conceptos auxiliares en determinados problemas del conocimiento tendrán su justificación semejantes expresiones, mientras no se las aplica más allá de su dominio de problemas; a la menor generali-

zación se convierten en pretextos de la especulación que sirven para simplificar el mundo artificialmente, o para forzarlo a entrar en una determinada perspectiva por amor a una teoría.

Lo que se gana es ciertamente un abarcar con la vista en una cómoda unidad. Pero filosóficamente es la visión panorámica más bien el saltar con la vista la conciencia misma en la manera de ser que le es peculiar.

*b)* LA SUSTENTACIÓN DEL ESPÍRITU POR LA ESTRATIFICACIÓN ENTERA

Lo mismo es válido del ser espiritual, y de ninguna suerte sólo del espíritu personal, en el que es fácil verlo así, sino también del espíritu objetivo. Éste es en cuanto tal ciertamente suprapersonal y supraindividual, no agotándose en ninguna conciencia. Pero sin embargo nunca existe sin conciencia sustentante sobre la que se eleve. Ésta es la conciencia real de aquellos en quienes él vive.

A esto responde el que él mismo sólo exista como espíritu históricamente real, que tiene su surgir y perecer, su desarrollo, su florecimiento y decadencia —procesos que trascurren en el mismo tiempo real que los procesos psíquicos y los orgánicos y los físicos. En nada altera esto el hecho de que su mundo ideal sea intemporal, inespacial y no causal. Pues sus contenidos no son idénticos a su vida temporalmente real, histórica.

En cuanto es este espíritu objetivo real, está sustentado siempre justo por un ser no espiritual, a saber, por la estratificación entera del ser inferior. Él sólo es real donde hay hombres reales cuya vida espiritual constituye. Con ello se halla retrotraído a la conciencia real, suponiendo, pues, en su "ser ahí" las categorías de ésta; y si ya no contiene el contenido de ella en el propio, la contiene como diluida en los fundamentos de su propio ser. Pero como la conciencia real no existe por su parte sin el sustentador orgánicamente viviente, ni el organismo a su vez sin el ser material físico sustentante, está necesariamente supuesta ya en el ser espiritual y sus categorías la gradación entera de las categorías inferiores.

Tal gradación no es ciertamente posible comprobarla en él como fenómeno aislado. Cuando se describen actos espirituales, fenómenos morales o jurídicos en cuanto tales, jamás se encontrarán, naturalmente, en ellos procesos fisiológicos o mecánicos. En el ser real de la vida del espíritu puede sin embargo estar contenida en forma latente la escala entera de las categorías inferiores. Pues este su ser real descansa en el ser de los estratos inferiores del ser.

No es lo importante en tal relación el que puedan ponerse en lugar de los estratos las formaciones de orden superior y luego extenderse la ley del retorno, sino el que entre los estratos del ser exista una relación de condicionamiento que hace al "ser ahí" entero de los superiores dependiente del de los inferiores. Y esta relación concierne también a la estratificación de las categorías. El hecho de que la espacialidad y el proceso físico no constituyan estructuras de la conciencia y del ser espiritual no prueba que éstos pudieran existir sin aquéllos. Sólo prueba que aquéllos no conciernen a lo peculiar de la conciencia y del espíritu. En la estructura estratificada del ente humano y de la colectividad han descendido al nivel de meras condiciones subordinadas. Por lo mismo siguen siendo también aquí lo que son, condiciones. Se limitan a estar altamente sobreconstruidos y por decirlo así recubiertos por estructuras de una índole del todo heterogénea.

Pero si se los quita de debajo de los pies de la formación superior, sucumbe también esta misma a la vez que ellos. Y aunque se quisiera prescindir de toda argumentación de esta índole, seguiría siendo una verdad tan trivial que no merecería la pena de discutir por ella, la de que toda aparición efectiva de la conciencia y del espíritu en el curso del mundo está enlazada miles de veces a condicionamientos de orden inferior, que por su parte no son sólo de índole temporal y causal, sino también plenamente espacial y procesal-dinámica. Así como no se le ocurrirá en serio a nadie que piense querer "explicar" por semejantes condicionamientos el ser espiritual, tampoco debiera por otro lado permitirse nadie negar el condicionamiento mismo.

De todas las conocidas y corrientes simplificaciones de esta relación en el sentido del naturalismo y materialismo hay que distinguir con el mayor rigor la perspectiva esbozada. Las teorías que reducen la conciencia y el ser espiritual al ser orgánico y material, persiguen efectivamente algo del todo distinto: quieren explicarlo "por" el ser inferior, creyendo tener con las categorías inferiores bastante para poder comprender el ser superior sin *novum* categorial. En verdad no sólo anulan con ello las distancias entre los estratos, sino también la distinción de los estratos mismos. Con nada de ello tienen las leyes de la estratificación nada de común. Ni reducen nada, ni "explican" nada. Sólo formulan la forma especial, no apresable por el esquema simplificado, en que las estructuras categoriales de índole superior de ser están referidas a las de índole inferior.

Pero lo característico de este estar referidas es justamente que,

con todo el condicionamiento, nunca ni en ninguna parte se agota la estructura del ser superior en las estructuras del inferior o en meras combinaciones de éstas. Es la ley de lo *novum* lo que traza un límite infranqueable a todo desconocimiento que marche en esta dirección.

Lo que distingue de toda simplificación esquemática la estratificación de las categorías puede reducirse a una breve fórmula: en la estratificación coexiste el condicionamiento elemental desde abajo con la no debilitada autarquía de los estratos superiores frente a los inferiores; más aún, no sólo coexiste con ésta, sino que así y sólo así puede existir autarquía alguna de un estrato superior frente al inferior, descansando en un complexo categorial cuya cabal unificación no hace violencia a la intervención de la heterogeneidad de un grado a otro. Tal es lo que expresa el juego de contrarios de la doble ley del retorno y de lo *novum*.

### c) El lugar de las leyes de la dependencia. Sobre la terminología del "depender"

Las últimas consideraciones han entrado ya en pleno orden de las leyes de la dependencia. Prueban que éstas no pueden separarse, en absoluto, de la relación de estratificación, más aún, que en ésta se imponen ya por todos lados. Pero sin embargo quieren decir algo distinto.

No es, en efecto, comprensible de suyo que en cualquier estratificación esté entrañada también una relación de dependencia. Estratos pueden también estar superpuestos neutralmente. Otra cosa es cuando la estratificación tiene la forma especial del retorno y la variación de todos los elementos. Y con toda necesidad resulta envuelta una relación de condicionamiento cuando las líneas de la variación tienen una sola dirección que no puede invertirse. Si sólo retornan las categorías inferiores en las superiores, pero no éstas en aquéllas, caen con ello necesariamente las categorías superiores en una cierta dependencia respecto de las inferiores. Pues los elementos son en cuanto tales, una vez más, condicionantes de la formación más compleja en que entran.

Esta dependencia es de una índole peculiar. En la relación de coherencia hemos hecho conocimiento con otra; era una dependencia mutua de las categorías de un estrato. Pero justo en la reciprocidad se le ha quebrado la punta a la dependencia en cuanto tal; subsiste el equilibrio de lo condicionante y lo condicionado. Esto encontró clara expresión en la ley de implicación. De la de-

pendencia propiamente tal es, en cambio, característica la preponderancia de lo condicionante. Ahora bien, semejante preponderancia se produce enteramente por sí misma en la vertical de la estratificación. Pues aquí es unilateral la dependencia, ya que el retorno de los elementos es irreversible. La preponderancia de las categorías inferiores —no en sentido y significación, pero sí en peso óntico— responde exactamente a esta irreversibilidad. Responde a ella incluso allí donde se interrumpe el retorno de muchas categorías inferiores en los grandes cortes de la gradación.

La dependencia categorial sigue, pues, a la estratificación, y la sigue con toda generalidad, sin consideración a los límites del retorno. Mas para los conceptos en los que se deja apresar significa ello una cierta dificultad. La imagen que sirve de base al concepto de "dependencia" es una imagen espacial. Y en esta imagen está representado aquello de lo que depende algo como lo "superior", lo dependiente como lo "inferior". En este fiel sentido literal conviene el "depender" aún a la relación de subsunción; pero de esta última ya se mostró cómo se invierte el sentido de su dirección en la relación ontológico-categorial de la estratificación. Pues aquí toma la "superioridad" una significación enteramente distinta, a saber, una significación de contenido, no sacada de la imagen y que corre justamente en sentido contrario a ésta. Lo "inferior" es aquí lo elemental, y por ende lo independiente, mientras que lo "superior" es lo complejo, condicionado y por ende dependiente.

Así tiene que ser necesariamente cuando la dirección de la dependencia categorial sigue a la de la estratificación. La imagen espacial del depender en cuanto tal resulta con ello caduca. Y si el concepto de dependencia siguiese en la terminología actual firmemente enlazado con esta imagen, tendría que abandonárselo. No es imposible. Cuando se trata de imágenes intuitivas, puede reemplazarse perfectamente una imagen espacial por otra. Ésta se ofrece en la relación del "descansar" o "estar fundado" lo superior en lo inferior. Las categorías más elementales pueden entonces pasar, por ser las más simples, por las "bases" o los "fundamentos", en un sentido totalmente riguroso y al par intuitivo, de la formación superior; mientras que ésta se alza por su parte como lo "sustentado" por ellas o lo que en ellas "descansa".

Esta terminología es adecuada al sentido de la dirección de la dependencia categorial. Tiene ciertamente la desventaja de una cierta pesadez. Encima le falta la expresión para un determinado rasgo de la esencia del ser dependiente. Este rasgo está en conexión con la relación de condicionamiento y quiere decir que lo

dependiente está fijamente ligado a aquello de que es dependiente —como a una condición— sin poder trocarlo por otra cosa. Este rasgo es tan esencial a una relación de dependencia que acompaña a la estratificación toda, desde abajo hasta las últimas cimas, que en la exposición de las leyes que entran en escena aquí no puede renunciarse al concepto de dependencia.

No puede callarse aquí que de la considerable confusión de conceptos asociada a la imagen de la dependencia tiene la culpa en último término la metafísica teleológica. Pues si se hace de las categorías más altas de todas la base de la estratificación entera, responde a la dirección de la dependencia la imagen espacial del "pender de". Ya Aristóteles había usado la imagen en este sentido directo, pero con Plotino, que lo hizo emanar todo "desde arriba", alcanzó una cierta popularidad. Mas justo en este sentido es y será peligrosa la imagen. Por eso es necesario traducirla por la imagen inversa del "descansar" en todos los puntos escabrosos o decisivos.

### *d)* Formulación de las leyes de dependencia

Pueden leerse aproximadamente las leyes de la dependencia en la relación de estratificación, aunque enuncian algo que aún no está contenido en las leyes de la estratificación. La dependencia categorial sigue, sí, a la estratificación, pero su extensión no coincide con la del retorno. La ley de lo *novum* alcanza bien a determinar los límites de la dependencia; pero la ley del retorno no alcanza a determinar la dependencia misma.

En obsequio a la visión de conjunto, resumiremos sumaria y provisionalmente el contenido de las leyes de la dependencia en los siguientes tres puntos.

Primero: hay una dependencia categorial de unos estratos respecto de otros, pero sólo unilateral, como dependencia del estrato superior respecto del inferior (su descansar o estar sustentado).

Segundo: esta dependencia no existe sólo allí donde tiene lugar el retorno (en la relación de sobreconformación), sino también allí donde se interrumpe (en la relación de sobreconstrucción); el ser superior también allí "descansa" en el inferior.

Tercero: la dependencia del estrato superior del ser nunca es total; lo que hay de *novum* en él es y será autárquico (o autónomo) frente a las categorías inferiores —lo mismo si éstas retornan en él que si sólo le ofrecen una base en que descansar.

Como explicación del último punto hay que recordar que incluso elementos retornantes (y por consiguiente codeterminantes del

contenido) quedan rebajados al nivel de momentos absolutamente subordinados en lo *novum* del estrato superior. Autónomas son, pues, las categorías del estrato superior en todo caso —sin consideración a su dependencia respecto de las inferiores—, y no sólo cuando "sobreconstruyen" éstas, sino también cuando sólo son su sobreconformación.

Ya en esta síntesis poco apretada, que evita aún todo lo especial, puede verse claramente el peso de las leyes de la dependencia. Desde siempre ha construido la metafísica dependencia destinadas a determinar la fábrica del mundo. Siempre han resultado unilaterales estas construcciones. Siempre era según ellas la gradación entera dependiente tan sólo, o de un miembro supremo, o de un miembro ínfimo (del espíritu o de la materia). Y nunca logró salir la cuenta. Las leyes de la dependencia ponen un fin a toda unilateralidad semejante. El error era siempre el mismo: el desconocimiento de la autarquía en medio de la dependencia. El sentido de las nuevas leyes es el de apresar la dependencia indesconocible*mente* presente de tal forma que quede espacio libre para la asimismo indesconocible*mente* presente autonomía de los estratos del ser.

Las leyes mismas pueden presentarse juntamente ahora, antes de todas las discusiones especiales, de la siguiente manera:

1. Ley de la fuerza (ley categorial fundamental). Las categorías superiores suponen siempre una serie de inferiores, sin estar por su parte supuestas en éstas. La dependencia categorial impera, pues, exclusivamente de las inferiores a las superiores, pero no a la inversa. Si se designa el ser fundamento o ser condición propio de una categoría como su "fuerza" y el ser condicionado o el ser dependiente como su "debilidad", puede formularse brevemente la ley así: las categorías inferiores son en la relación de los estratos siempre las más fuertes, las superiores siempre las más débiles. Esta relación impera irreversiblemente en toda la estratificación. Fuerza y altura se hallan en razón inversa en todo el reino de las categorías.

2. Ley de la indiferencia. El estrato inferior de categorías es sin duda base del superior, pero no se agota en este ser base. Aun sin el estrato superior es un estrato de principios autárquicamente predeterminantes. También en su totalidad está condicionado sólo "desde abajo", no "desde arriba". Es indiferente a todo lo superior. El ser inferior no tiene en sí ningún destino a llegar al superior; se conduce como indiferente a toda sobreconformación y sobreconstrucción. En esto consiste su autarquía como estrato.

3. Ley de la materia. Dondequiera que en la estratificación existe retorno y sobreconformación es la categoría inferior sólo "materia" para la superior. Aunque sea la más "fuerte", va la dependencia de la superior respecto de ella sólo hasta restringir la índole peculiar de la materia el espacio disponible para la conformación superior. La categoría superior no puede conformar con la materia de la inferior todo lo que quiera, sino sólo lo que es posible en tal materia. No puede trasformar los elementos inferiores (pues éstos son más fuertes que ella), sino sólo sobreconformarlos. Más allá de semejante función restrictiva no alcanza el poder determinante de la "materia". Sobre todo, allí donde el estrato superior da categorías tan sólo "sobreconstruye" el inferior, ni siquiera es este último materia, sino mero fundamento del ser: con lo que se rebaja más aún su influjo.

4. Ley de la libertad. Si las categorías superiores sólo están condicionadas por las inferiores en cuanto a la materia (o incluso sólo en cuanto al fundamento), son, a pesar de su debilidad, necesariamente "libres" (autónomas) en su *novum* frente a las inferiores. Lo *novum* es justo una conformación de índole nueva, de contenido superior. Esta superioridad constituye el ser más alto, lo mismo si los elementos más bajos están sobreconformados que si están sobreconstruidos. Libertad la tiene exclusivamente lo más debil frente a lo más fuerte por ser lo más alto. No tiene por lo tanto su libre espacio "en" lo más bajo, sino "sobre" ello. Pues como lo más bajo sólo es elemento de lo más alto y en cuanto tal permanece indiferente a su sobreconformación (o sobreconstrucción), es necesariamente ilimitado por encima de ello el espacio libre de lo más alto.

### *e)* Relación interna de las cuatro leyes entre sí

Estas leyes no sólo enuncian, pues, la dependencia categorial misma que está contenida en la estratificación, sino también la limitación interna de esta dependencia. A la vez se ve fácilmente que corriendo a través de la relación de las categorías, conciernen mucho más que las leyes de la estratificación también directamente a la relación de los estratos mismos del ser enteros, es decir, a la fábrica del mundo real. Ponen al descubierto el dinamismo interior de la estratificación del ser. Con ello tocan a un fondo de todo ente en torno al cual se han movido desde antiguo las últimas cuestiones metafísicas. Este fondo concierne también al problema mismo de las categorías.

Puede, pues, decirse que en el problema de las leyes de la dependencia se hace entrar en la discusión también el problema metafísico —es decir, no soluble hasta el fin— de la fábrica del mundo real. Ya por esta razón está en las leyes de la dependencia el centro de gravedad de la ontología en general en la medida en que es teoría de las categorías.

Por eso puede designarse con razón la primera de estas leyes, la "ley de la fuerza", como la "ley categorial fundamental".[1] Es la ley de dependencia propiamente tal y entendida en sentido estricto, la que enuncia el tipo fundamental de la dependencia existente entre los estratos del ser y con ello el equilibrio aparente de los estratos.

Pero no por ello son de ninguna suerte las tres leyes restantes meras tesis que se limiten a seguirse de la primera. Esto podría aún ser válido, más fácilmente que de las otras, de la ley de la indiferencia, que determina más exactamente el tipo de la dependencia. Pero de ninguna manera se siguen de la primera las leyes de la materia y la libertad. Ambas forman antes bien patentemente el contragolpe de la ley fundamental: contienen la restricción de ésta, haciendo valer los derechos de lo "superior" frente a los de lo "más fuerte". Su conexión con la ley fundamental consiste en la vinculación de lo opuesto —bien conocida por las categorías fundamentales. Dan expresión al momento de autonomía de lo superior, únicamente frente al cual cobra su peso óntico la mayor fuerza de lo inferior.

También en este punto existe una estrecha conexión con las leyes de la estratificación. Aunque la dependencia no marcha simplemente con el retorno, sino con la estratificación misma, la aparición de la libertad sigue con la mayor exactitud a la intervención de lo *novum* de un estrato a otro. Y así como allí encuentra el retorno su contrapeso en la ley de lo *novum*, así encuentra aquí la dependencia de lo superior respecto de lo inferior su contrapeso en la ley de la libertad.

En el fondo sólo forman también las leyes de la dependencia juntas una sola ley, aunque compleja. Tan sólo la formulación obliga a dividirla en sus diversos momentos. Pero gracias a la división pasa justamente al primer término lo más importante, que extraña a primera vista: el juego de contrarios entre la fuerza y la libertad.

[1] No confundirla con la "relación categorial fundamental", que sólo es una relación gnoseológica que coincide con la situación descrita en el cap. 12 *e. Cf. Methaphysik der Erkenntnis*, 1949, caps. 48 y 49.

Formalmente tiene que hacer impresión de contradictorio el hecho de haber una dependencia y a la vez una autonomía de las *mismas categorías superiores* frente a las mismas inferiores. El ser aparente la contradicción constituye lo propiamente esencial en el juego de contrarios entre ambas leyes. En verdad únicamente una con otra llegan ambas leyes —la de la fuerza y la de la libertad— a su plena significación. Éste es el punto que hay propiamente que probar. De él depende el peso metafísico de la relación de dependencia. Todo lo restante surge y sucumbe con él.

---

## CAPÍTULO 56

## LA LEY CATEGORIAL FUNDAMENTAL

### *a)* EL SENTIDO DEL "SER MÁS FUERTE" EN LA ESTRATIFICACIÓN

Para probar las leyes de dependencia interesa en primera línea, más aún que en los otros grupos de leyes, conseguir aclarar con exactitud lo que propiamente queda indeciso. Acto seguido se ha menester de justificarlas con ejemplos evidentes. La validez universal de las leyes resalta entonces por sí misma.

Ya en la ley categorial fundamental se revela justo lo que se acaba de decir. La ley dice en la fórmula más breve posible: las categorías inferiores son las más fuertes, las superiores las más débiles; por eso en la estratificación sólo hay dependencia de las superiores respecto de las inferiores, no de las inferiores respecto de las superiores. Esto es inmediatamente evidente dondequiera que hay retorno y variación. Pues el retorno consiste en el contenerse las inferiores en las superiores; mas este contenerse envuelve la dependencia de las superiores respecto de las inferiores. Ésta es, sin duda, una dependencia modesta y exclusivamente parcial, pero con todo imborrable e irreversible; pues tampoco es reversible el retorno. Un complexo, por alto que se eleve por encima de lo elemental, permanece sin embargo en una cierta dependencia respecto de esto último.

Ahora bien, esta relación no basta para tener una dependencia universal de lo superior respecto de lo inferior. Pues el retorno mismo no es total en la estratificación. Aquí cabría sin duda atenerse a las categorías elementales cuya variación marcha a través de los estratos hasta los más altos. Pero tampoco esto basta, pues otras categorías se quedan en los límites de la sobreconformación. Sin

duda que siguen su camino por encima de estas líneas divisorias algunas de las categorías más especiales —recuérdese el ejemplo de la temporalidad—, pero ni siquiera con esto se tendría una dependencia universal de las categorías superiores respecto de las inferiores.

Aquí empieza otra relación que en las leyes de la estratificación se traslucía sin duda, pero también sin llegar a tener expresión. Esta relación es el cabal "descansar" el estrato superior del ser juntamente con su aparato categorial en el inferior. Esta relación es más general que el retorno: prosigue aún allí donde éste se interrumpe; sigue su camino por encima de los límites de la sobreconformación. Pues también la sobreconstrucción óntica, que no acoge dentro de sí grupos enteros de elementos, permanece sin embargo referida al estrato inferior del ser y su constitución categorial. Descansa en él.

Es sólo una determinada especie de dependencia la que está ligada al retorno. En sí no está ligada a éste la dependencia categorial. Condición del ser superior puede ser también el estrato inferior sin que los elementos categoriales de éste se hallen contenidos en aquél. El estrato inferior puede ser condición del ser superior en el sentido del fundamento. No por ello penetra el fundamento en los pisos superiores; pero sin su función de sustentación no pueden elevarse éstos sobre él. Por eso la dependencia categorial de lo superior respecto de lo inferior, o bien el ser más fuerte de las categorías inferiores, existe indiferentemente si éstas retornan en las superiores o conciernen sólo a la base de ser sobre la que se eleven las formaciones superiores.

De aquí se sigue con toda claridad que la ley categorial fundamental es más fundamental que la ley del retorno. No está ligada a los límites de éste en la estratificación. Enuncia una relación fundamental y no interrumpida por corte alguno en la estratificación del mundo. Con esto desciende mucho más hondo en la verdadera esencia fundamental de la estratificación que las leyes mismas de ésta.

Ateniéndose exclusivamente a los cuatro estratos principales del mundo real, puede fijarse de la siguiente manera el contenido de tal ley en las tres distancias por las que están separadas los estratos. Hay el organismo sólo como "sobreconformación" de lo material; hay la conciencia sólo como "sobreconstrucción" de lo orgánico; y hay el espíritu sólo como "sobreconstrucción" de lo psíquico. Siempre está el grado superior del ser sustentado por el inferior, no flotando jamás para sí en el vacío sin fundamento óntico. Y esta

relación corre lo mismo si las formaciones superiores acogen dentro de sí las inferiores y las sobreconforman o sólo tienen las inferiores por fundamento y las sobreconstruyen.

### *b)* La dependencia del ser espiritual y la relación entre las categorías

La "fuerza" de una categoría en el sentido de las leyes de la dependencia no es, pues, idéntica a su fuerza de travesía como elemento retornante. Ésta se halla sin duda en conexión con aquélla y en las categorías de las oposiciones elementales es fácil ver que justamente las categorías ínfimas tienen la máxima fuerza de travesía (cap. 51 *f*); pero esto es sólo un momento de la ley de la fuerza. Hay un sentido más general del ser más fuerte.

Como mejor se ve así es partiendo del espíritu. La vida espiritual no sólo "descansa" en el ser psíquico e indirectamente en el orgánico y material, sino que también se las ha constantemente con él: interviene en él, lo conforma, lo trasforma, lo valora. El espíritu crea con arreglo a sus fines un mundo de cosas materiales que no conoce la naturaleza; cría plantas y animales, trasforma la propia vida psíquica. Pero en medio de todo esto permanece sujeto a las leyes propias de aquello que sobreconforma. No puede alterar las leyes de lo material, de los procesos físicos, de lo viviente; estas leyes conservan su fuerza sin debilitación alguna. El espíritu no tiene poder sobre ellas en cuanto tales. Ellas trazan en cambio límites muy determinados a la acción y los planes del espíritu. Más aún, son válidas incluso en la esfera de la vida del espíritu, porque esta esfera no flota libre, sino que "descansa" en algo. Una piedra que cae puede extinguir la vida de un genio de cuya acción dependería una parte de importancia histórica en el movimiento del espíritu. El hombre es el ente más vulnerable, el más condicionado y dependiente. Su superioridad no es la de la independencia óntica, sino la del conocimiento, de la adaptación consciente y el aprovechamiento para sus fines.

Lo positivo de esta relación resulta ilustrado muy intuitivamente por la técnica. Ésta no puede influir en las energías naturales ni en las maneras de actuar de éstas; sólo puede comprender las leyes de las mismas y hacerlas valer en su propia peculiaridad a los fines del hombre. Cuenta de la manera más consciente con la mayor fuerza de las categorías inferiores, ajustándose flexiblemente a la dominación de las mismas; y todo lo que crea está sustentado por un conjeturar y descubrir lo específico de ellas. Pero a la vez cuen-

ta, tan conscientemente, con la indiferencia de estos poderes a toda superior sobreconformación. Al agua que cae le es indiferente caer libremente o en una turbina. Pero el hecho de su caída no lo altera en nada el espíritu creador.

Esta situación es general. La vida del espíritu es un constante deslizarse flexiblemente en la red de los poderes carentes de espíritu. La solicitud por la habitación, el vestido, la calefacción, etc., no abandona al hombre a ninguna altura de la escala de la cultura. El espíritu permanece sujeto a las leyes naturales del resto del mundo del que es miembro; estas leyes no están sujetas por su parte a él en ningún lugar, ni siquiera en las más altas sobreconformaciones. Así es como la dependencia, vulnerabilidad, fragilidad del ser espiritual e incluso ya de lo viviente se halla en ruda oposición a la independencia y el sobrepoderío de las circunstancias cósmicas físicas. Esto resulta muy impresionantemente intuitivo cuando se tiene ante la vista la insignificante pequeñez del mundo humano con su historia limitada en el tiempo: cómo este mundo, aferrado al estado relativamente estacionario, pero sin embargo perecedero, de la superficie de un planeta, tiene una existencia efímera, sin saber si a una distancia infranqueablemente ancha existe algo semejante a él en parecidas condiciones.

Aquí es tangible en lo *concretum* mismo la relación entre la fuerza de lo inferior y la dependencia de lo superior. Es el bien conocido *factum* fundamental de la existencia humana, que es tan corriente en los sucesos de la vida diaria incluso para el pensar ingenuo como las funciones corporales y psíquicas que descansan en él, como el respirar y el comer, el trabajar y el sacar provecho. Mas la expresión ontológica adecuada de ello está en la relación de dependencia de las categorías: aquello a que dan forma las categorías superiores está limitado por lo que puede mantenerse sobre la base óntica de lo conformado por las inferiores. En este sentido son las categorías inferiores las más fuertes.

El organismo humano se ha adaptado en varios respectos a las necesidades del espíritu, pero la adaptación tiene límites irrebasables. El desarrollo espiritual del individuo necesita una duración de la vida distinta de la de los animales superiores: dentro de los límites de lo orgánicamente posible está la curva de la vida del cuerpo humano adaptada a este requerimiento. Quizá pueda esta adaptación ir aún más allá del punto hasta donde ha avanzado hoy. Pero no puede ir más allá a capricho; está limitada por la ley de lo orgánico que dice que ninguna especie de lo viviente puede pervivir sino en medio del cambio de los individuos. Y como la

vida psíquica separa a los individuos, al empezar de nuevo en cada hombre la conciencia (*cf. supra*, caps. 30 *d* y 34 *d*), tiene también el desarrollo espiritual que empezar siempre de nuevo desde abajo. El espíritu puede, sí, ir más allá como espíritu objetivo, ofreciendo al individuo que crece la esfera común de contenidos dentro de la cual crece; pero el crecimiento mismo dentro de ella, el tomar para sí y labrar por sí tiene que llevarse a cabo siempre de nuevo.

### *c)* Predeterminación categorial y dependencia categorial

Cualesquiera que sean los ejemplos que se elijan, indican una y otra vez la misma relación fundamental. Indican además la independencia de la dependencia categorial respecto del retorno, pero a la vez que comparte la irreversibilidad de éste. Es lo que enuncia la fórmula: fuerza y altura están dentro del reino íntegro de las categorías en mutua relación inversa.

La ley categorial fundamental no enuncia nada más que la dirección única de la dependencia en la serie entera de los estratos del ser y tanto en lo *concretum* como en las categorías de esto. Por eso tampoco es de ninguna suerte accesible meramente a la reflexión ontológica, sino corriente ya en medio de la vida para la más simple capacidad de reflexión. De hecho y prácticamente cuenta el hombre sin interrupción con su existencia y el cobrar conciencia de ella es sólo un pequeño paso más allá del interés práctico.

Pero no por ello deja la ley misma de estar muy lejos de ser comprensible de suyo. De esto dan drástico testimonio numerosas imágenes del mundo en las que se la desconoce radicalmente y se la pone cabeza abajo. Hay una multitud de teorías, así vulgares como filosóficas, que están edificadas justamente sobre la inversión de la ley categorial fundamental o que hacen de las categorías más altas las más fuertes, falseando así de raíz la imagen del mundo efectivo. Por respecto a estas teorías, que aún hoy son las predominantes, es un importante imperativo el de exponer con toda exactitud la estricta relación fundamental. De ella se hablará aún especialmente.

Pero por el momento se trata de evitar otra mala inteligencia. Es fácil concebir la dependencia de las categorías superiores respecto de las inferiores como una variedad de la relación entre el principio y lo *concretum* enunciada por las dos primeras leyes de la validez. Esto significaría la posibilidad de reducir la dependencia categorial dentro de la estratificación a la predeterminación categorial; el estrato inferior de categorías tendría entonces que conducirse relativamente al superior como relativamente a su *con-*

*cretum*. Lo que tienta a concebirla así es por un lado el parentesco de la "dimensión" de altura en ambas relaciones, por otro lado la analogía del tipo de dependencia. Esta analogía es, hasta donde existe retorno de las categorías, incluso de una cierta perentoriedad; pues lo *concretum* contiene, al parecer, dentro de sí las distintas categorías de su estrato tal cual las categorías superiores contienen las inferiores.

Pero la analogía es una analogía torcida. Ni la dimensión, ni el tipo de dependencia coinciden al examinarlos más de cerca. De todas las categorías es válido que tienen enfrente de sí un *concretum*. Es válido, pues, también de las categorías retornantes; por consiguiente tendrían éstas que ser predeterminantes por dos lados, de su *concretum* por uno y de las categorías superiores por otro. Pero estas dos predeterminaciones no coinciden, sino que tienen lugar en diversas dimensiones de oposición. Prueba de ello es ya el simple hecho de que el estrato superior de categorías en cuanto tal no tiene nada que ver con lo *concretum* del inferior. Las dos dimensiones nunca se confunden sino porque se está habituado desde antiguo a hacerlas intuitivas mediante la misma imagen espacial.

No distinto es con el tipo de dependencia. En el retorno no cabe apoyarse aquí, porque no marcha hasta el fin. Aunque, pues, todo *concretum* contiene dentro de sí las categorías de su estrato, no por ello contiene dentro de sí cada categoría la estratificación entera de las categorías inferiores.

Añádase que un *concretum* es totalmente dependiente de sus categorías, pero que no lo es un estrato superior de categorías respecto del inferior. La cuarta ley de la validez decía que las categorías de un estrato predeterminan todo lo que en lo *concretum* de éste tiene carácter de principio (cap. 44 *c*); no dejan en lo *concretum* espacio libre alguno para nada con carácter de principio que no sea propio de ellas. En la estratificación, por el contrario, dejan las categorías inferiores, incluso allí donde retornan en las superiores, un muy ancho espacio libre en estas últimas para determinaciones de otro origen. Y tales determinaciones residen siempre en lo *"novum"* de la estructura superior. Las categorías inferiores nunca predeterminan en el complexo de las superiores sino ciertos rasgos muy generales y subordinados, que sin duda son fundamentales, pero que no llegan a tocar lo peculiar de las formaciones superiores. Predeterminan exclusivamente como una *conditio sine qua non*. Semejante predeterminación hace que lo predeterminado sea sólo parcialmente dependiente.

Más importante aún es otra diferencia. Las categorías de un estrato inferior no se agotan en su predeterminar el superior; aun sin ello son lo que son. Pero de los principios en su relación a lo *concretum* es característico el agotarse en la predeterminación de lo *concretum* y el no tener ningún ser además de su ser principios (como dice la primera ley de la validez, cap. 43 *b*). Las categorías inferiores tienen por el contrario en la estratificación justamente un ser de todo punto autárquico frente a las superiores. Es lo que dice la segunda ley de la dependencia (la de la indiferencia, *cf.* cap. 57 *a*).

Tratándose de la dependencia categorial imperante en la estratificación hay que dejar patentemente fuera de juego toda analogía con la "predeterminación categorial" (validez para lo *concretum*). Las categorías inferiores no son "principios" de las superiores —a lo sumo podría en rigor sostenerse así de las categorías fundamentales—, sino, o bien su "materia", o bien su fundamento óntico. Así se sigue de la tercera ley de la dependencia, la "ley de la materia", que reduce la mayor fuerza de las categorías inferiores a los límites que le corresponden. La materia, en efecto, también predetermina: como sobreconformación de una determinada materia no es posible todo lo que se quiera, sino sólo lo que admite ella —que tiene ella misma una constitución específica. Pero semejante predeterminación no concierne a lo propio de la forma superior.

### *d)* Dos clases de superioridad en una estratificación

Pero con estas consideraciones se pone a la vez en claro que en la oposición de la fuerza y la altura se trata de dos especies muy diversas y muy propiamente heterogéneas de superioridad categorial. Esto ha menester de una aclaración provisional, porque esta oposición ocupará en medida creciente las ulteriores discusiones.

El haber en general dos clases de superioridad dentro de la unidad de una estratificación no es de ninguna suerte comprensible sin más. Es, antes bien, una peculiaridad del reino de las categorías y por tanto a la vez de la estratificación del mundo real; su plena esencia únicamente en forma paulatina podrá ir mostrándose. Pero menos comprensible de suyo es aún que los dos tipos de la superioridad se agudicen en la estratificación hasta llegar a polos opuestos, que hacia un término de la serie se condense la fuerza, hacia el otro la altura. En sí pudieran también las más altas categorías ser las más fuertes; sería la inversión de la ley

categorial fundamental y daría por resultado un mundo radicalmente distinto del nuestro.

Sólo como un hecho puede tomarse la condensación polarmente opuesta, así como su ley, la proporcionalidad inversa de la fuerza y la altura. Por qué está el mundo real organizado de tal forma y no de otra, es cosa que no puede descubrirse; semejantes cuestiones rebasan la competencia de la inteligencia humana. Pero con toda precisión puede verse la heterogeneidad de la fuerza y la altura; y esto no es poco, pues en ello descansa la posibilidad de la coexistencia de ambas dentro de la unidad de una estratificación.

La superioridad de lo más alto consiste justo en la plenitud de ser y de estructura, en la riqueza de contenido de la formación, que crece en un orden de un estrato a otro. La superioridad de lo más fuerte consiste, en cambio, en su ser fundamento, su independencia y fuerza de determinación. La predeterminación que emana de las categorías más bajas es incondicional e irresistible. No depende de la mayor riqueza del contenido de las categorías más altas, pero esta riqueza sí depende de ella. La predeterminación de las categorías más altas jamás puede ir contra la de las más bajas; no hay poder en el mundo capaz de anular la última ni siquiera de transformarla. Y en caso de pugna, como la que creen tener que admitir varias teorías, tendría que ceder sin más la predeterminación más alta a la más baja.

Pero esto significaría que en el mundo real no podría llegarse en absoluto a un ser más alto —a la vida, la conciencia, el espíritu. Ahora bien, hay los estratos más altos del ser exactamente en la misma manera de ser, la de la realidad, que los más bajos. Esto solo es razón bastante para comprender que la relación entre la superioridad de lo más fuerte y la superioridad de lo más alto en el reino de las categorías no puede tener la forma de la pugna, sino que necesita tener una enteramente distinta. De qué forma sea tratan las dos últimas leyes de la dependencia, la ley de la materia y la de la libertad.

Pero antes de acercarnos a ellas, está puesta todavía a discusión la segunda ley de la dependencia.

## CAPÍTULO 57

# LA LEY DE LA INDIFERENCIA Y LAS TEORÍAS DE LA INVERSIÓN

### *a)* EL SENTIDO DE LA AUTARQUÍA DE LOS ESTRATOS FRENTE A LA FORMA SUPERIOR

No puede hacerse plenamente intuitiva la significación de la ley categorial fundamental sin traer a colación la ley de la indiferencia. Para la relación de todos los estratos se sigue, en efecto, de la dependencia unilateral de lo superior respecto de lo inferior algo más todavía: el ser inferior es indiferente a su sobreconstrucción y sobreconformación por un ser superior; no opone a ellas ninguna resistencia, pero de suyo tampoco la pide o envuelve. No está "destinado" de suerte alguna a llegar al ser superior.

Lo anterior, enunciado en términos de la relación entre las categorías, quiere decir esto: las categorías inferiores forman estratos que tienen autarquía frente a los superiores. Sin duda que dentro de ciertos límites contribuyen a predeterminar las superiores, pero este predeterminar les es en cuanto tal absolutamente extrínseco. Las categorías inferiores subsisten de pleno derecho aun cuando no se eleve sobre ellas ningún estrato superior de categorías en el que retornen o sean condiciones en el sentido del fundamento óntico. En suma, las categorías inferiores se conducen "indiferentemente" frente a las superiores —a pesar de la dependencia de éstas respecto de ellas. Tampoco como categorías tienen dentro de sí "destino" o tendencia algunos a servir de base de sustentación a una estructura superior, ni menos a entrar en ésta como elementos.

Si se sustituye la cuarta ley de la validez en la ley categorial fundamental, puede inferirse formalmente de ésta también la ley de la indiferencia. El estrato inferior de categorías es, en efecto, base del superior, pero su ser categorial no consiste en este ser base; aun sin referencia alguna a un estrato superior, es un estrato de principios autárquicamente predeterminantes, y como cualquier otro estrato, totalmente predeterminante (o que contiene todo lo que posee carácter de principio); su correspondiente *concretum* está categorialmente saturado por él, y no ha menester de ningunos otros principios —es decir, superiores, pues los inferiores están ya supuestos en él.

Cada estrato de categorías está también como totalidad condicionado sólo "desde abajo", no "desde arriba". No sólo es, pues, estructuralmente independiente de las categorías superiores, sino también independiente de la existencia de éstas. En fórmula agudizada: existe independientemente de que dependa de él o no cualquier estrato superior del ser y de las categorías. Únicamente en esta formulación se revela el pleno sentido de la ley de la indiferencia.

Si no fuese así, existiría por anticipado, en efecto, una vinculación "hacia arriba" y todo ser categorial inferior tendría necesariamente dentro de sí el "destino" de llegar al superior —la tendencia a llegar a ser elemento de una forma categorial superior. Pero en lo *concretum* significaría esto que todo ser inferior llevaría dentro de sí, al menos fundamentalmente, la tendencia a entrar en un ser superior o pasar a ser superior: todo lo material tendría que poseer la tendencia a llegar a la vida, todo lo viviente la tendencia a llegar a la conciencia, toda conciencia la tendencia a llegar al espíritu. Pero esto significaría justamente la dependencia del estrato inferior respecto del superior. Si una tendencia semejante atravesase toda la estratificación, sería ella la inversión de la ley categorial fundamental y estaría en contradicción con los fenómenos de los que es esta ley la expresión sintética.

### *b)* Inversiones de la ley categorial fundamental

La infracción de la ley de indiferencia en el pensar especulativo está más preñada de consecuencias de lo que puede abarcarse con la vista en una primera ojeada. Si, en efecto, el estrato inferior tiene dentro de sí en lugar de su condicionamiento "desde abajo" un condicionamiento "desde arriba" —aunque sólo fuese el condicionamiento en el sentido del "destino" a llegar a lo superior—, tendrían las formaciones del estrato inferior que poseer en toda su extensión la tendencia teleológica a ascender al estrato superior.

Con semejante tesis se sostendría algo que iría en contra de todos los fenómenos que pueden señalarse. No es verdad que todo ser material físico tenga la tendencia a llegar al ser de la vida orgánica; la aparición de la vida en el universo está sujeta a condiciones de las que es fácil ver que sólo como raras excepciones pueden darse en el orden cósmico. Tan falso es que todo lo viviente tenga la tendencia a llegar a la conciencia; e igualmente que toda conciencia tienda a llegar al ser espiritual. Patentemen-

te, en el mundo sólo una mínima fracción del ser físico resulta conformado ascendiendo a formaciones orgánicas. Sólo ciertas formas apicales de lo orgánico son aquellas en las que aparece la conciencia (en los animales superiores). En ambos casos está la entrada en escena del ser superior sujeta a una conformación categorial que de ninguna manera podemos atribuir al inferior como "destino" suyo. La experiencia al menos no da el menor punto de apoyo para hacerlo. Pero *a priori* no puede saberse nada de ello.

Y tampoco puede sostenerse que toda conciencia se abra paso hasta el ser espiritual, ni siquiera que tenga la tendencia a abrírselo. Tendría que ser un abrirse paso hasta la personalidad, hasta los actos éticamente valorables, hasta la conformación creadora de la colectividad y hasta la objetividad de un conocimiento universalmente válido. Ampliamente alejada de todo esto se halla la conciencia sin espíritu, como la observamos en los animales superiores e incluso como puede haber existido durante el más largo espacio de tiempo en los comienzos del género humano. La conciencia sin espíritu está metida en la camisa de fuerza de las potencias vitales, en el juego de las tendencias, necesidades e instintos naturales; una tendencia a ir más allá le es extraña a esta conciencia en cuanto tal. Y aunque es verdad que en razón de nuestra experiencia no puede trazarse aquí una tajante línea divisoria, tanto más fácil es ver que el despertar de la vida del espíritu en las vicisitudes filogenéticas de la conciencia está caracterizado de la manera más profunda por la entrada en escena de todo un complexo de categorías superiores, como las que distinguen justo al ser espiritual en todos sus dominios, pero de ninguna suerte por un mero despliegue de lo que ya estaba contenido ocultamente en la conciencia primitiva.

Cierto que ante el panorama de la gradación entera puede con cierto derecho hablarse de "ascensión". Pero si no se quiere dar lugar a prejuicios metafísicos, habrá que guardarse mucho de entender la "ascensión" como una "evolución" propiamente tal. Habrá que entenderla exclusivamente como la gradual entrada en escena de una forma de ser superior y siempre superior, es decir, con una sobreconformación o una sobreconstrucción categorial del ser inferior por otro superior. La "evolución" (o el "despliegue") supone, en efecto, un estar "enrollado" lo superior en lo inferior; así se entendió primitivamente también la expresión en el neoplatonismo (ἐξέλιξις, ἐξάπλωσις), y únicamente los tiempos posteriores alteraron su sentido. Pero esto significa que en toda "evolución"

propiamente tal tiene que estar contenido como elemento y disposición lo superior en lo inferior. La evolución en cuanto tal no es creadora, no puede conducir a nada nuevo. El tópico de la *évolution créatrice* es una contradicción en los términos. Si se ve la relación entre los estratos del ser a la luz del esquema de la evolución, se acaba en verdad con la irreversibilidad de la dependencia categorial. Con lo que se choca no sólo contra las leyes de la fuerza y de la indiferencia, sino también contra la ley de lo *novum*.

Para dar idea del efectivo entrar el ser inferior en la conformación superior fracasan todas las imágenes y símbolos. Las imágenes de la preformación y la epigénesis, que sirvieron durante largo tiempo como lemas de teorías opuestas (principalmente en el dominio de problemas de lo orgánico), no son el fondo nada más que esquemas toscamente labrados de una manera unilateral de considerar las cosas. En ellas está plenamente pasado por alto el punto ontológico capital: la relación fundamental del principio con lo *concretum* tal como la enuncian las leyes de la validez. Si se tiene en cuenta aquí esta relación, no constituye ninguna dificultad el que en lo *concretum* sólo secundariamente surja la conformación superior del ser, mientras que en las categorías, que en cuanto tales no tienen ser temporal, preexista.

Una "imagen" suficiente tampoco lo es sin duda ésta. Pues tampoco puede darse una imagen inequívoca de las leyes de la validez. La verdad es justo que no hay imagen que haga justicia a la efectiva relación de superposición de los estratos del ser y de las categorías. Pues no hay en el reino de la intuición ninguna relación conocida por otro lado a la que pueda compararse ésta. Mas para dicha de la filosofía no todo depende de las solas imágenes. Lo que saca a luz la reflexión que penetra en la esencia de una cosa tiene derechos propios frente a toda intuitividad. Más aún, de hecho es más bien ello lo único que abre el camino a la nueva y más madura manera de intuirlo.

Si en la relación de dependencia entre los estratos hubiese una "evolución" ascendente, tendría todo ser inferior que contener el impulso teleológico a elevarse al superior; el proceso cósmico tendría que venir a parar en llegar por último todo a la suma forma del ser. Cuánto pugna esto con todos los hechos conocidos, ya se mostró antes. Pero pugna también con leyes bien conocidas y suficientemente probadas. El ser orgánico no puede existir en absoluto sin la base continua del inorgánico en el que está inserto. Y tan visible es que el ser espiritual no puede existir sin la base

de un ser psíquico no espiritual sobre el cual se eleva y del que se alimenta. Si, pues, todo ser inferior ascendiese al superior, ello sería más bien la autoanulación del superior. Una tendencia de esta índole que atravesara todos los estratos sería en verdad lo contrario de lo que con ella persiguen las teorías: la total autodisolución y autoaniquilación de todo el ente.

Cuando se ignoran irreflexivamente los hechos y las leyes, cuando en el fondo sólo importa tener una bella imagen del mundo, de la que se quedó especulativamente prendado, nada impide, cierto, construir una gradación del mundo teleológicamente dispuesta, basada en una "evolución" al precio tácito de la preformación de lo superior en lo inferior. Con ella se arriba a una imagen del mundo que hace rotundamente de la inversión de la ley categorial fundamental la ley e invierte literalmente lo ínfimo en sumo. Pero semejante gradación sólo existe entonces en el pensamiento humano. Con la fábrica del mundo real no tiene nada de común.

En contra de todas las teorías que hacen una inversión semejante, dice la ley de la indiferencia que no hay en el mundo entero preformación alguna de un estrato a otro, ni por tanto evolución alguna de lo preformado, sino sólo sobreconformación de lo inferior por lo superior, y donde ésta no es factible, sólo sobreconstrucción. A estos dos tipos de la relación de superposición es perfectamente indiferente el ser del estrato inferior en cada caso. Ambos le son y serán extrínsecos. Lo inferior no tiene nunca ni en ningún grado la "tendencia" a sustentar algo superior ni a entrar como elemento en nada superior.

### *c)* La teleología de las formas como esquema especulativo del pensar

Lo anterior puede justificarse con numerosos ejemplos. Son muy famosos sistemas filosóficos aquellos contra los que se dirige la actual crítica, en razón de la ley de la indiferencia y en último término de la ley categorial fundamental. Sólo unos pocos van a aducirse aquí.

El viejo hilozoísmo de Tales y sus sucesores, que buscaba el principio de la vida ya en la materia primitiva del mundo, constituye aquí sólo un inocente preludio. Aristóteles es ya, en cambio, un representante puro de una universal teleología de las formas; con este esquema especulativo del pensar dio a la metafísica el aspecto que ha tenido durante muchos siglos. Según él, tiene toda forma inferior su plenitud únicamente en la superior, y el miembro sumo

de toda la serie es el νοῦς, al cual tiende a ascender todo. De él se dice, por ende: "mueve como mueve el objeto del amor", es decir, mueve teleológicamente, como fin supremo, al atraerlo todo hacia su propia altura. Y en este sentido es "el primer motor" de todas las cosas.

Desarrollado todavía en forma más consciente está lo mismo en la doctrina de Plotino de la ἐπιστροφή de todas las cosas hacia lo "Uno" del que han salido. Y de la manera más patente va guiado Leibniz por esta intuición. Leibniz da por base el ser psíquico a la naturaleza animada e inanimada, siendo su mónada ser psíquico. Ello da por resultado un imponente *continuum* de las formas del ser; pero ganado al precio de la pérdida del simple respeto a los fenómenos en su diferenciación. Lo *continuum* no sólo hace desaparecer las distancias entre los estratos (como se mostró anteriormente, cap. 54 *b*), sino que roba a los estratos también su autarquía.

Por lo que se volvió más conocida tal inversión es por la filosofía de la naturaleza de Schelling. Éste entendía lo inorgánico como vida petrificada y la vida a su vez como espíritu insconsciente. En el origen de todas las cosas está entonces la "inteligencia inconsciente", cuyo tender a llegar a la conciencia, y finalmente a la conciencia de sí en que a sí misma se penetra y reconoce, constituye la marcha única del complexo del mundo. Aquí no es indiferente la forma inferior; ésta tiende teleológicamente a llegar a la superior, no pudiendo lograr sin ésta su propia plenitud. De lo superior se hace así el supuesto latente y universal de lo inferior.

A este romanticismo del pensamiento le pone Hegel la corona —con la pretensión de mostrar desde abajo, grado por grado, categoría por categoría, cómo cada vez conduce "dialécticamente" lo inferior a lo superior, por tener aquello en esto su determinación, destino y plenitud (su "verdad"). Aquí no es la dialéctica el simple perseguir relaciones de implicación, como las que existen dentro de un estrato de categorías, sino la reconstrucción, emprendida de abajo a arriba, de una teleología de las formas que predetermina universalmente desde arriba: de la suma forma, el saber de sí mismo del espíritu absoluto. "pende" la serie entera, y sólo la marcha ascendente de la dialéctica puede engañar en este punto. El engaño desaparece cuando se ha comprendido que tal ascensión corre más bien en la dirección contraria a la de las dependencias mentadas y supuestas por Hegel.

Una vez que se ha penetrado con la vista el común carácter fundamental que tiene el esquema del pensar en estas teorías, se ve sin más que en ellas no sólo se ha abolido la ley categorial funda-

mental, sino que se la ha puesto también cabeza abajo. Se desconoce de raíz la autarquía de los estratos inferiores, se hace de las categorías superiores las más fuertes, se invierte la dirección de la dependencia en la estratificación del ente.

Pero el peligro que hay en ello es el de que una vez practicada tal inversión y desarrollada en sistema, cobra algo de mentalmente compulsivo. Una vez habituado a ella, adopta el pensar mismo su forma como una ley, queda entonces presa del esquema del pensar creado por él mismo y ya no puede pensar de otra forma. En esto descansa la poderosa inercia de la tradición, aún hoy no quebrantada, que es propia de estas teorías.

### *d)* El disimulado antropomorfismo de la teleología de las formas

Apenas necesita decirse, pues, que tales teorías son de suyo insostenibles, que su supuesto metafísico es una subrepción. La crítica tampoco ha faltado; pues las flaquezas en que incurren se ven fácilmente cuando se las mira con ojos limpios.

Pero descubrir la raíz del error es otra cosa. Se ha creído deber buscarlo ya en el fanatismo de la unidad propio de las teorías en cuanto tales, ya en la metafísica de la razón, ya en el esquema mental de la dialéctica, o también en la muy trasparente teleología misma de las formas, e incluso en el tipo del sistema idealista. En verdad, sólo se ha dado con todo ello, en parte en los accesorios y revestimientos, en parte en las consecuencias de la cosa, pero no en esta misma. La esencia de la cosa es en el fondo otra: el error es ontológico, categorial.

Consiste en la radical inversión de aquella ley fundamental que domina la relación entre el orden jerárquico y el orden de dependencia justo de aquellas formas del ser que se han esforzado por abarcar en unidad panorámica las teorías de referencia.

El esfuerzo mismo sucumbe, en efecto, en ellas a una sugestión que humanamente es muy comprensible, pero que justo por ello es también demasiado humana y hace antropomórfica la manera de ver. Es el hombre quien en su vida y según sus fuerzas subordina lo inferior a lo superior. Y quien lo hace efectivamente dependiente de esto, hasta donde llega su poder. Lo que quiere decir justamente: cuando hace valer para sus fines procesos, fuerzas y tendencias naturales. Esta subordinación tiene su buena razón de ser; pues tal es la obra de la razón humana. En la obra del hombre coincide, pues, efectivamente la dirección del orden jerárquico

con la dirección de la dependencia; lo superior predetermina, es lo decisivo.

Pero el pensar especulativo trasporta esta muy especial situación fuera de ella. Prolonga la perspectiva de la actividad consciente de fines mucho más allá del estrecho alcance del poder humano, hasta el mundo en su totalidad —como si estuviese cierto de la existencia de una actividad semejante de la razón también en el mundo. El pensar especulativo de cierto grado no es de hecho capaz de representarse el mundo de otra forma que por analogía con el hacer y poder humanos; encuentra sus reflexiones presas, por decirlo así, de la forma de dependencia de la acción que tiene un fin. Y así subordina predeterminativamente también en la totalidad del mundo lo inferior a lo superior, haciendo asimismo seguir en ella la dependencia a la jerarquía. Pero esto es la inversión de la ley categorial fundamental. Pues ésta dice que en la estratificación no sigue la dependencia a la jerarquía, sino que corre en dirección contraria.

No es lo superior en sentido y valor, no es lo próximo y afín al espíritu, lo ónticamente fundamental; no es lo más carente de sentido y de racionalidad lo ónticamente dependiente y más débil. Justo lo inferior, lo alejado de todo sentido, valor y espíritu, es lo más fuerte, independiente y fundamental. Hasta donde en alguna medida reina la dependencia en la dimensión de altura de las formas del ser, es lo superior dependiente de lo inferior, mientras que esto es indiferente a aquello. La dependencia que hay en el mundo tal cual "es" no tiene el carácter de un orden de sentido y valor, para no decir nada de un orden de razón, sino exclusivamente el de un orden del ser. Y aunque este orden del ser, entendido como superposición, representa un orden jerárquico, al que puede referirse sin ambigüedad alguna el orden del sentido y del valor, jamás puede entenderse en su fábrica y su dependencia interna desde arriba, sino sólo desde abajo.

Mediante el descubrimiento de esta relación resulta ante todo una cosa clara: la teleología de las formas del idealismo de la razón, así como la dialéctica ascendente, no son lo único que conduce a la inversión de la ley categorial fundamental; más bien descansan ya ellas mismas en ésta. Siempre han llevado a cabo la inversión, cierto que sin sospecharlo; la han llevado a cabo a la vez que veían las cosas a la manera de ese antropomorfismo disimulado que en cuanto tal no entra en la conciencia, pero opera tanto más forzosamente.

En el idealismo, por ejemplo, está ya por anticipado antepuesta

la conciencia (o la razón, o el espíritu) al ser material y orgánico. Esta anteposición es el sentido de todo argumentar "trascendental". En la teleología de las formas y especialmente en la dialéctica hegeliana está proclamada fundamentalmente y ya antes de toda investigación la dependencia del ser inferior respecto del superior; está elevada a principio como la cosa más comprensible de suyo. Esta comprensibilidad es sin duda muy subjetiva, pero permanece inatacada mientras el pensar permanece en la actitud ingenuamente antropomorfista, que ante cada cosa pregunta sin reparar en más "para qué" está ahí, "en qué" tiene su destino —como si fuese algo sentado por anticipado que todas las cosas hayan de tener un "para qué" (un fin, un sentido, un íntimo destino).

Esta manera vulgar de preguntar puede perseguirse sin desviación en su remontar al primitivo pensar mítico, que humaniza todas las cosas. Es hasta hoy la manera de preguntar de los niños y de los que ni sospechan de qué se trata. Pero lo más asombroso es que a pesar de toda la trasparencia de su origen haya seguido siendo en los grandes y tan admirados sistemas de la metafísica el tácito supuesto sustentante de todo y ni siquiera claramente penetrado por los críticos mismos de los sistemas.

### *e)* El poder de sugestión de los errores escondidos en la forma de pensar

La autosugestión del pensar filosófico, que parte de una forma de pensar adoptada una cierta vez y convertida en hábito, es difícil de penetrar incluso para el que sabe de ella. No es ningún acaso que a ninguno de los críticos de Hegel le haya sido dado del todo refutarle desde dentro, aunque la crítica "trascendente" había señalado tempranamente la contradicción de sus tesis con anchas series de hechos. Nadie puede refutar aquello de lo que es presa en secreto. Se entra por el enredijo de la dialéctica ante todo para entenderlo, lo que requiere un no pequeño trabajo mental; pero una vez dentro de él, ha adoptado el propio pensar el sesgo de la dialéctica y se ha sucumbido a la tentación de ésta. No se nota que se ha aceptado el mismo supuesto tácito que se trataba de abolir. No se lo introduce justo expresamente como una tesis sobre la que podría discutirse, sino que se lo toma por base en todos los temas como algo tan comprensible de suyo que no se habla de ello. En vano se buscaría en las consecuencias un criterio que pudiera elevarse en contra. En ellas todo concuerda de lo mejor uno con otro. Sólo nuevas serie de fenómenos podrían dar un tes-

timonio adverso. Pero ya no se ven tales fenómenos independientemente de la interpretación.

Así como el hechizo de Hegel sigue aún hoy sin quebrantar en su núcleo, así fue antaño el hechizo no menos fuerte, pero más débilmente tejido de Aristóteles, el que reinó en forma *sui generis* por siglos sobre la filosofía occidental. El espíritu de los tiempos modernos pudo rebelarse contra él en el orgullo de la visión y la vivencia de un nuevo orden cósmico, pero no desarraigárlo filosóficamente. Aquí como allí es menester para ello otra forma de penetrar con la vista, una forma que ahonde hasta los supuestos categoriales no confesados.

Lo peculiar de los errores fundamentales consagrados por la tradición es el estar ínsitos en toda nuestra forma de intuir, pensar y preguntar; el estar conformados —o quizá deba decirse inficionados— ya por ellos todos los conceptos y maneras de expresarse corrientes. Cada paso que da el pensar incurre en ellos sin quererlo ni sospecharlo. Tan sólo el más radical de los medios puede servir aquí de ayuda: el análisis categorial, que se deja guiar puramente por el contenido de los problemas y en ninguna dirección anticipa nada de lo que únicamente puede enseñar la investigación.

Aquí está la encrucijada de la metafísica. O se la cultiva siguiendo los carriles de la forma de pensar tradicional, o se echa a cuestas el trabajo de desarraigarla del propio pensar. No hay compromiso posible aquí. Pero si se toma la última decisión, no es un solo trabajo crítico negativo lo que la produce. Una crítica fructífera sólo puede lograrse exponiendo positivamente los fundamentos del ser. A este fin constituyen un primer medio las leyes de la dependencia y entre ellas a su vez en primera línea la ley categorial fundamental y la ley de la indiferencia.

Pero frente a esas fuentes de error inadvertidas de la forma de pensar, dicen estas dos leyes algo del todo simple y visible en la relación entre los estratos mismos del ser. Dicen que el ser espiritual supone la conciencia, mientras que la conciencia en cuanto tal no está destinada a llegar al ser espiritual y también sin la existencia de éste tiene realidad; que la conciencia está ligada al ser orgánico y sólo puede aparecer allí donde está presente como sustentáculo suyo semejante ser, mientras que el organismo de ninguna suerte está ligado por su parte a la conciencia, ni siquiera tiene dentro de sí el destino de llegar a ésta; y que el ser orgánico sólo es posible sobre la base del ser material físico, mientras que éste existe en cambio y en la más amplia medida sin vida orgánica.

Lo mismo es válido dentro de cada uno de los estratos del ser, de toda gradación más diferenciada de formaciones, procesos y relaciones. A través de la gradación entera se extiende en un sentido único e irreversible la dependencia desde abajo y la indiferencia hacia arriba.

---

## CAPÍTULO 58

## LA LEY DE LA MATERIA

### *a)* EL REVERSO DE LA INDIFERENCIA EN LA SOBRECONFORMACIÓN

Pero tampoco lo anterior es más que la mitad de la verdad, más que un lado de la relación fundamental. La fuerza y la indiferencia de lo inferior no agotan las leyes de la dependencia existente en la fábrica del mundo real. Si se quisiera iluminar con ellas solas la estratificación, se la vería, a pesar de todo, a una luz turbia. El otro lado está en la ley de la materia y en la de la libertad.

Si las dos primeras leyes tratan de decir en qué es dependiente lo superior y autárquico lo inferior, las dos leyes últimamente nombradas se las han, a la inversa, con aquello en que lo superior está autónomamente sobre sus propios pies. Pues sólo en un determinado respecto es lo superior dependiente de lo inferior: o como sobreconformación de lo inferior, acogiendo en sí como elemento de su fábrica la estructura categorial de lo inferior, o como sobreconstrucción que sólo ha menester del ser inferior como de una base de sustentación. De suyo se comprende que en el primer caso es la dependencia de lo superior mayor y más adentrada en el contenido que en la segunda. Si, pues, se quiere poner de manifiesto el momento de autonomía de un grado superior del ser frente al inferior, hay que empezar por la relación de sobreconformación. Pues como aquí es mayor la dependencia, también tiene que tropezar aquí con mayores resistencias la autonomía de lo dependiente. Una vez probada para la relación de sobreconformación, se sigue de suyo para la relación de sobreconstrucción. Por eso la ley de la materia sólo se extiende directamente a la sobreconformación.

No por ello resulta de ninguna suerte demasiado restringida la región de su validez. Recuérdese aquí que la sobreconformación de ninguna suerte hace alto meramente en el límite del ser material físico y el orgánico; como las categorías fundamentales marchan a través de todos los estratos y de las categorías superiores

siempre retornan muchas hacia arriba, dentro de ciertos límites tiene lugar en toda distancia entre los estratos "también" sobreconformación y "puras" relaciones de sobreconstrucción no las hay, en absoluto. Una parte de las categorías inferiores entra justo siempre también en la estructura categorial superior, aunque aquí no sean recognoscibles a primera vista como elementos subordinados. Forman dondequiera que atraviesan hacia arriba una especie de "materia" categorial. De esta materia trata la tercera ley de la dependencia.

Para aclarar más la situación, el mejor sitio donde empezar con estas consideraciones es el momento de la indiferencia. Mientras se considera la indiferencia del estrato inferior al superior simplemente a la luz de la autarquía de los estratos frente a todo lo superior, no se agota su esencia. Tiene todavía un reverso. Y en cada línea divisoria concierne éste no al estrato inferior, sino al superior. Una vez puesto fundamentalmente en claro lo que significa propiamente la indiferencia de A a B, se encuentra que significa, además de la autarquía de A frente a B, también otra de B frente A. Dada, pues, la dependencia de B respecto de A, la indiferencia de A a B quiere decir que B sólo en determinado respecto puede ser dependiente de A, pero que en otro es independiente de ésta.

Este reverso de la indiferencia, referido a la relación entre los estratos, consiste, pues, en la indiferencia del estrato inferior del ser a lo que de conformación nueva entra en el superior. Tal indiferencia es lo contrario de la predeterminación. El estrato inferior no sólo no tiene por tanto "destino" alguno de llegar al superior, sino que tampoco predetermina de ninguna suerte lo que surge en la sobreconformación superior.

Mas tal indiferencia a la posible conformación es patentemente la de la "materia" (categorialmente entendida). Su ley tiene, pues, que ser una ley de la materia.

### *b)* La restricción de la dependencia categorial en la ley de la materia

Si este resultado se pone como miembro sustitutivo en la ley categorial fundamental, resulta comprensible sin más por qué ley de la materia significa una restricción de la dependencia categorial. Para la mayor fuerza del estrato inferior no es esto ningún quebranto: el estrato superior no puede alterar nada en él con ninguna sobreconformación; el inferior predetermina por su parte muy bien el supe-

rior, pero sólo tal como una materia indiferente a la forma que se erige sobre ella predetermina esta forma.

Tal es lo que enuncia la ley de la materia en el tenor literal que se le dio anteriormente (cap. 55 *d*): dondequiera que en la estratificación hay retorno y sobreconformación, sólo "materia" es la categoría inferior para la superior; aunque la primera sea la "más fuerte", la dependencia de la segunda respecto de ella sólo llega hasta donde las determinaciones y la índole peculiar aportadas por una materia restringen el espacio disponible por la conformación superior. La categoría superior no puede conformar con la materia de la inferior todo lo que quiera, sino sólo lo que es posible en tal materia. No puede trasformar los elementos inferiores, sino sólo sobreconformarlos. A más que a esta función restrictiva no alcanza el poder de determinación de las categorías inferiores.

Pero allí donde el estrato superior de categorías se limita a sobreconstruir el inferior, está todavía más restringida su dependencia. Entonces ni siquiera es el estrato inferior materia (o sólo lo es parcialmente) del superior, sino sólo el fundamento de su ser, predeterminados, pues, sólo como predetermina la fuerza de sustentación de unos cimientos. Pues tampoco puede un fundamento sustentar cualquier cosa, sino que pone a lo sustentado ciertos límites. Pero no determina positivamente su contenido.

De ambos casos puede decirse, independientemente de la forma de la superposición: no hay poder superior capaz de anular la conformación elemental en que descansa; pero tampoco hay poder elemental capaz de sacar de sí la conformación superior.

La relación que aquí impera es una relación bien conocida dondequiera en la vida. Puede ilustrársela bien con el viejo ejemplo aristotélico de la casa. Ladrillos y vigas no determinan el plano ni la forma de la casa; pero en tal material sólo pueden ejercutarse formas arquitectónicas que tengan en cuenta su resistencia. Por lo tanto, también la materia es copredeterminante. Sólo que esta predeterminación no concierne a lo propiamente positivo del plano especial de la casa; se reduce a limitar sus posibilidades. Y la limitación es de tal índole, que resulta indiferente a toda especificación de la forma. Justo ésta es la índole especial de la predeterminación ejercida por la materia: no decide previamente de la forma, ni tampoco la saca de sí, sino que sólo es la condición sobre la base de la cual, y únicamente así, es posible la forma. Mantiene a la forma bien fija sobre tal suelo, no dejándola que se despegue de él, imponiéndose, pues, a través de la forma. Su participación

en la predeterminación total de la última es, por tanto, inquebrantable. Pero medida con la plenitud de contenido de la forma, sólo es una predeterminación mínima, o por decirlo así, un marco de posible conformación.

Mas aunque esta relación sea cosa simple y casi comprensible de suyo, es un descubrimiento tardío y alcanzado a través de múltiples rodeos. Casi siempre que se reconoció el poder de predeterminación de un estrato inferior del ser en relación a otro superior, se sobreestimó su contenido; mientras que cuando se reconoció la autarquía del contenido del superior, se la pasó completamente por alto. Casi toda la metafísica se ha movido en este respecto entre ambos extremos. Pero ambos son igualmente insostenibles.

La ley de la materia significa, por el contrario, una reflexión crítica en ambas direcciones. Dice que la verdad está en el medio. Tomada como ley categorial, enuncia justo la tesis de que todo estrato inferior de categorías codetermina sin duda la conformación superior, pero en el mejor de los casos sólo como "materia" de ella, si no es que exclusivamente como fundamento de su ser. La "mayor fuerza" de lo inferior es justo una mera predeterminación "desde abajo". Y una predeterminación semejante no rebasa la competencia de una *conditio sine qua non*.

En la relación de lo inorgánico con lo orgánico —que es una pura relación de sobreconformación— es exacto lo anterior en el sentido más literal. Átomos y moléculas juntamente con todas sus leyes físicas entran en la fábrica del organismo, así como en el peculiar complexo de procesos que constituye la vida de éste: pero su estructura y el equilibrio de los procesos en que éstos se conservan no proceden de ellos, son cosa de la conformación superior. Sí que el organismo permanece sometido a las leyes de sus elementos inorgánicos; su movimiento en el espacio resulta condicionado por la gravedad, la inercia y la energía física, consista en un tropismo, en correr o en volar. Pero el tropismo en cuanto tal, la función teleológica de los miembros mismos y todo lo semejante debe su peculiar índole a condiciones puramente orgánicas.

### c) El fundamento y la sobreconstrucción. Aparente desaparición de la dependencia

No tan tangible es la relación en la línea divisoria de lo orgánico y la conciencia. Pues aquí no impera una simple sobreconformación, ni por tanto la relación con una materia. En algunas categorías hay también sin duda aquí retorno, pero en otras cesa

éste. La relación es la de la sobreconstrucción. Esto no significa que tenga que dominar aquí una ley de dependencia enteramente distinta; sólo significa que la dependencia se hace más floja, más aún, que en ciertas funciones superiores de la vida psíquica casi parece desaparecer. En la relación entre el fundamento y la sobreconstrucción está superada incluso la de la materia y la forma en cuanto también ésta significaba ya una restricción de la dependencia.

También esto es fundamentalmente fácil de ver ateniéndose estrictamente a los fenómenos y renunciando por lo pronto a descifrar los enigmas metafísicos de la relación psicofísica. Los procesos fisiológicos con su vinculación a la forma orgánica ya no son de ninguna manera elementos de los procesos psíquicos, pero sí son los sustentadores de éstos y las condiciones del ser de éstos. Su contenido no retorna en la conciencia. Sin duda la vida psíquica no es idéntica a la conciencia; sin embargo, exactamente lo mismo es válido de todo su volumen, siempre que pueden hacerlo consciente métodos apropiados.

La vida psíquica no brota en ninguna otra parte más que en el terreno de un organismo, o por decirlo así, asentándose sobre él, y en sus grados inferiores es además inseparable absolutamente de los estados de su sustentáculo. La tajante línea divisoria que nos da la ilusión de lo contrario únicamente surge de la heterogeneidad de los datos: son las series de los fenómenos en cuanto tales las que contrastan rigurosamente en toda la línea. Pero el estar separados los fenómenos no es un estar desgarrados los estratos del ser unos de otros.

Muy claramente puede verse así en algunas categorías. El proceso de conciencia trascurre en el mismo tiempo real que el proceso orgánico, pero no trascurre, como éste, en el espacio. La categoría del tiempo sigue siendo, pues, elemento estructural de la conciencia; la categoría del espacio no sigue siéndolo, la espacialidad ha desaparecido de entre las categorías de la conciencia. Y sin embargo sigue la conciencia ligada indirectamente también a ella, aunque de otra manera; así es al menos cuando no se la entiende abstractamente (digamos como "conciencia en general"), sino como la conciencia real de individuos vivientes. Éstos se hallan justo en cuanto seres orgánicos en el espacio; ahora bien, la conciencia está ligada a los individuos.

También por el lado del contenido se ve así en la conciencia en cuanto conciencia del espacio. Pues ésta, aunque no es ella misma nada espacial, en el percibir, intuir e imaginar relaciones

espaciales está ligada al lugar del espacio desde el que el individuo contempla en cada caso el mundo de las cosas espacialmente ordenado. El individuo ve las cosas en una perspectiva espacial en la que con el lugar que ocupa forma el centro de referencia; y tan perspectivísticamente se imagina el orden del espacio no dado, dándose en éste a sí mismo un lugar.

La clase de papel que desempeñe aquí la categoría del espacio intuitivo requiere una investigación de índole especial (que pertenece a la teoría especial de las categorías). Pues el espacio intuitivo es una categoría del conocimiento o una mera categoría del contenido de la conciencia, no una categoría real de ésta. Entre ella y el espacio real existe una diferencia de esferas que cala muy hondo y que sólo resulta velada por la circunstancia de ser los mismos estratos de lo real que pertenece a la espacialidad real (los de las cosas materiales y de los seres vivos) también objetos del intuir espacial (*cf. supra*, cap. 22 *e*). Así sucede que el ser humano, ser consciente, no tenga noticia de sí mismo absolutamente de ninguna otra manera —a pesar de la inespacialidad de la conciencia— más que con su ser en el espacio.

De manera semejante a como se conforma la situación en la línea divisoria psicofísica lo hace también más arriba de ésta. El ser espiritual no es un acto psíquico y sus leyes son otras; pero en él se conserva el carácter ejecutivo del acto, que se limita a alzarse a un complexo de un contenido y una significación de distinta índole. Este otro complexo ya no es él mismo de ninguna manera un acto, descollando incluso ampliamente por encima de los límites de la conciencia que ejecuta actos —hasta entrar en una esfera de vida espiritual común que sigue existiendo y desarrollándose sin perder su unidad en medio del cambio constante de los individuos. Pero también este complexo superior sigue siempre ligado a la conciencia y al acto como a sus sustentáculos, sin los que no ocurre en ninguna parte; más aún, con ello está él mismo ligado realmente al tiempo, ligamen que resulta muy concretamente tangible en la historicidad del espíritu. E indirectamente, por el descansar la conciencia en la vida orgánica, está ligado incluso al espacio. El espíritu en cuanto tal es, sí, inespacial, pero su real "ser ahí" en el mundo está sin embargo localizado espacialmente por obra de su estar ligado a los estratos inferiores del ser.

Pero más allá del estar ligado en semejante forma no va la dependencia "desde abajo" en la relación de sobreconstrucción. Esto quiere decir que es mucho menor que en la relación con la materia. Apenas entra ya en juego en el contenido. Pues la relación

entre el objeto y el conocimiento por medio de la cual retornan todas las formaciones del ser de abajo a arriba en la vida del espíritu determinando el contenido de ésta, es una relación enteramente distinta, un *novum* específico del espíritu.

---

## CAPÍTULO 59

## LA LEY DE LA LIBERTAD

### *a)* LA INDEPENDENCIA EN LA DEPENDENCIA

La cuarta ley de la dependencia es en verdad una ley de la independencia. Es el reverso de la ley de la materia y puede conocerse a medias ya en ésta; pero a la limitación meramente negativa de la dependencia añade por primera vez lo propiamente positivo: la autarquía de la estructura categorial más alta.

Como contrapartida de la ley de la fuerza puede llamarse también "la de la altura". Pues su sentido es el de que al lado de la preeminencia de la fuerza y del ser elemental hay una preeminencia de la altura, y por cierto que en la misma gradación del ente y de las categorías de éste. Esta preeminencia de la altura no consiste sólo en la riqueza de contenido de la estructura, ni tampoco únicamente en el contenido dotado de sentido y de valor —lo que es indiscutiblemente justo, pero no es en sí un momento ontológico—, sino también en un determinado tipo de independencia, o dicho positivamente, en una "libertad categorial" y en tener leyes propias (autonomía).

Mas como según la ley de la fuerza es lo más alto dependiente de lo más bajo, pudiera parecer que hay aquí una contradicción, pues la independencia de que habla la ley de la libertad debe ser también justamente una independencia de lo más alto respecto de lo más bajo. El primer requerimiento es, pues, el de resolver la aparente contradicción.

Mas esto no es difícil después de las discusiones anteriores. Sólo se necesita fijar la vista exactamente en la relación entre las tres primeras leyes de la dependencia. Si, en efecto, el estrato más bajo de categorías no fuese indiferente al más alto, que pisa sobre él, y si este estrato más alto estuviese condicionado por el más bajo no sólo en cuanto a la "materia" (o simplemente en cuanto al fundamento), sino también en cuanto a su conformación especial, no podría haber autonomía de las categorías más altas, dada la

universal mayor fuerza de las más bajas. Pero entonces tampoco podrían las más altas contener *novum* alguno relativamente a las más bajas, teniendo que agotarse en la suma de elementos categoriales retornantes.

El no ser así lo enunciaba ya la ley de lo *novum*. El retorno no constituye las formas más altas; la fuerza de las categorías más bajas es sólo la propia de unos elementos. De un estrato a otro pasa lo que en el ejemplo aristotélico con las vigas y los ladrillos: éstos no dan el plano de la construcción, sólo son límites del espacio disponible por él. Así son de un estrato a otro las categorías más bajas tan sólo una restricción del espacio disponible por la estructura categorial más alta, que a su vez es siempre frente a ellas un *novum*, o sea, una estructura autónoma.

Como, pues, es, antes bien, el estrato más bajo de categorías el indiferente al más alto, puede la ley de la libertad afirmar, sin entrar en contradicción con la ley categorial fundamental, que sin consideración la mayor fuerza de las categorías más bajas son las más altas autónomas frente a ellas en lo que tienen de peculiar (su *novum*). Tienen incluso que poseer necesariamente esta autonomía, pues si no, no serían, en absoluto, las más altas, es decir, principios de una conformación nueva, de contenido superior, y su *concretum* no sería, en absoluto, un estrato más alto del ser. En la libertad categorial de lo más alto se trata, pues, de una independencia en la dependencia, de una autarquía de lo dependiente en cuanto tal y sin menoscabo de la dependencia, o también de la coexistencia de la superioridad estructural de lo más alto con la mayor fuerza de lo más bajo en la estratificación del mundo real. Y esta relación existe absolutamente en todas las distancias entre los estratos, lo mismo si las categorías más altas sobreconforman las más bajas como una "materia" que si sólo las sobreconstruyen como un fundamento.

Si se juntan todas estas cosas, resulta trasparente que el ser categorialmente más alto significa ya puramente en cuanto tal directa autonomía frente a todo ser más bajo en la estratificación, y ello sin perjuicio de la dependencia categorial respecto de éste. La superioridad de lo más alto es justo distinta de la del ser más fuerte: por eso no es en absoluto cuestión de una pugna entre su independencia y su propia dependencia. Pues las categorías más fuertes son a la vez las más pobres, y con toda la dureza de su poder de validez no pueden suministrar el contenido de las formaciones más altas del ser.

Pero esto significa que en cada distancia entre los estratos queda

espacio disponible para una conformación más alta "encima" de la más baja. Este espacio disponible es el libre campo de una posible autonomía de un estrato más alto del ser.

### *b)* Dos clases de preeminencia en el ser. La interferencia de la independencia y la libertad

Es un error creer que la dependencia anula toda autarquía. Este error procede de los prejuicios deterministas de una metafísica envejecida. Pero en ninguna parte se expande extraviando tanto como en el problema de la dependencia categorial en la estratificación del mundo real.

El poder de dominación de los principios más bajos será tan superior a toda conformación más alta como simplemente posible; no por ello se extenderá en los estratos más altos del ser más allá de aquello cuyo contenido caiga bajo tales principios. Y esto es, medido por la riqueza de la conformación más alta, exclusivamente algo subordinado; nunca concierne sino a unos pocos momentos de ella, y además nunca sino a aquellos que no constituyen lo peculiar de las formaciones más altas. Dependencia "absoluta" está, pues, muy lejos de ser dependencia "total". Su carácter absoluto no significa nada más que la infrangibilidad de su validez; y justo éste es el sentido de la mayor fuerza de las categorías más bajas, es decir, la imposibilidad de que categorías más altas, cualesquiera que sean, rompan la predeterminación de las más bajas. En manera alguna significa que las inferiores lo predeterminen "todo" en el ser más alto. Por el contrario: cuanto más alto se imponen aún, tanto más tenues se vuelven los hilos de esta predeterminación "absoluta" y tanto más se hunde en un mero fundamento del ser que permanece indiferente a todo lo que se eleva sobre él.

La dependencia categorial es por su esencia una dependencia sin duda absoluta, pero sin embargo meramente parcial. Por eso se compadece con una independencia asimismo parcial, aunque en el cuádruple sobrepujamiento por ésta casi resulte irreconocible. La universal interferencia de la independencia y la libertad no es, según esto, ni en absoluto, un enigma insoluble. Es antes bien una relación sumamente sencilla, cuya necesidad dentro de una estratificación con multiplicidad categorial puede hacerse plenamente evidente.

Se mostró anteriormente, al tratar de la ley categorial fundamental, cómo es una peculiaridad de la estratificación del mundo el que se encuentren en él dos clases de superioridad —la de la fuer-

za y la de la altura— graduadas en dirección opuesta (cap. 56 *d*). Puede decirse ahora también que son dos especies opuestas de autarquía y de preeminencia categorial. La diferencia con la dilucidación allí hecha es sólo la de que en razón de las otras leyes de la dependencia ya no puede aceptarse esta peculiaridad del mundo como un mero hecho, sino que se ha vuelto concebible como consecuencia intrínseca de una multiplicidad categorial. Pues toda preeminencia unilateral en el ser —fuese la de la altura o la de la fuerza— haría todos los estratos total y unilateralmente dependientes de uno, o bien todos los más bajos del más alto, o bien todos los más altos del más bajo, anulando con ello la multiplicidad categorial y la riqueza de contenido del mundo real. Pero tal anulación pugnaría con todo análisis de lo dado exento de prevenciones —de lo dado entendido en toda la anchura de la experiencia ingenua y científica.

No desde todo orden de problemas son visibles ambas especies de la preeminencia en el ser. Por eso en los sistemas metafísicos sólo se ha visto de hecho una las más de las veces. Tampoco desde la ley categorial fundamental pudo verse sino sólo una, la preeminencia de lo más bajo por la fuerza. De ésta da cuenta aún la ley de la indiferencia; pero aquí resulta ya visible la preeminencia por la altura. Sin embargo, únicamente en la ley de la libertad resulta plenamente elevada al nivel de la conciencia. El paso decisivo de esta revelación sucesiva está en la ley de la materia: pues en la relación de sobreconformación resulta trasparente cómo puede coexistir sin violencia la preeminencia de lo más alto con la de lo más fuerte dentro de la unidad de una estratificación.

Las dos especies de la preeminencia no pugnan entre sí porque significan algo enteramente diverso. Por la misma razón tampoco pugna la ley de la libertad con la ley de la fuerza; enuncia, antes bien, en la forma más consciente lo que de heterogéneo hay en la preeminencia categorial de la altura relativamente a la de la fuerza: la conformación más alta no pretende ser condición y base de sustentación, ni tampoco desprenderse de la base de lo más fuerte, sino simplemente tener por sí, con autarquía, su índole especial al descansar en aquélla. Esta pretensión se compadece patentemente sin más con la mayor fuerza de lo más bajo.

La mayor debilidad de lo más alto sólo significa según la ley de la libertad un estar condicionado por lo estructuralmente más pobre que en cuanto tal no toca a la sobreabundancia estructural de lo más alto. De esta sobreabundancia, lo *novum* de lo más alto, pende el momento de la libertad. Y así podría formularse la ley

también de esta otra manera: libertad la tiene exclusivamente lo más débil frente a lo más fuerte. Pues lo más débil es lo más alto.

Naturalmente, no significa esta fórmula que lo más fuerte no tenga también su autarquía. Ser más fuerte es, antes bien, ya una especie de autarquía. Es lo que ha hecho valer la ley de la indiferencia. Pero la libertad no es idéntica a la autarquía. A la libertad es inherente la resistencia a una predeterminación contra la que se impone. Los estratos más bajos del ser no experimentan predeterminación de ninguna clase por parte de los más altos; su autarquía frente a éstos no es, pues, libertad. Pero los más altos sí experimentan una muy precisa predeterminación procedente de los más bajos. Por eso el tipo de su autarquía frente a éstos puede llamarse con toda razón libertad.

Si se quiere anudar esto más exactamente a las formulaciones dadas antes, puede también decirse: la libertad es la autarquía en la dependencia, la independencia en la dependencia. Por eso sólo puede tener libertad lo categorialmente más débil frente a lo más fuerte, y no a la inversa, esto frente a aquello. La autarquía de la fuerza puede tenerla también lo independiente; sin duda no es idéntica a la independencia, pero está indisolublemente unida a ella. La autarquía de la libertad sólo puede tenerla, en cambio, lo dependiente.

En la estratificación de lo real tienen estas determinaciones un sentido muy concreto: la conformación más alta no tiene su espacio disponible "en" la más baja, o sea, no a su altura en el ser, sino "sobre" ella. El estrato más bajo del ser está ya suficientemente predeterminado en toda su extensión por sus propias categorías; está categorialmente saturado. Y como sus categorías son las más fuertes, no pueden prevalecer sobre ellas las más altas. "En" él no hay, pues, espacio para una sobredeterminación. "Por encima" de él tienen, en cambio, las categorías más altas un ilimitado espacio disponible.

Pues "por encima" de él son esas mismas categorías "más fuertes" o bien sólo materia de la sobreconformación, o bien simplemente fundamento del ser de lo que descansa en ellas. En ambos casos se conducen con plena indiferencia hacia la entrada en escena de la forma más alta. A la sobreconformación no oponen nada más que la inercia del elemento, a la sobreconstrucción nada más que la de la base óntica. Ninguna de las dos restringe la conformación más alta sino en el sentido de una condición, limitando, pues, su autonomía sólo hacia abajo, no hacia arriba.

Las categorías más altas no pueden hacer nada "en contra" de

las más bajas, pero "con" ellas —teniéndolas, por decirlo así, en favor suyo— pueden hacer todo lo que aportan, comoquiera que sea, en conformación más alta. Con toda su autonomía sin duda están y estarán siempre en una cierta dependencia respecto de ellas; pero en medio de su independencia son "libres".

### *c)* Cómo ha pecado la metafísca contra la ley de la libertad

Se mostró anteriormente cómo domina el postulado de la unidad las más de las grandes teorías metafísicas en la historia de la filosofía; e igualmente cómo se convierte este postulado en una de las más peligrosas fuentes de error (cap. 15 *a* y *b*). En la relación desarrollada entre la dependencia y la libertad tenemos ahora el punto problemático en que se vuelve pantentemente insostenible el postulado. En este punto se enfrentan fundamentalmente dos diversos tipos de superioridad y de preeminencia categorial, y de tal suerte que sólo conjuntamente dan por resultado la verdadera estructura del orden de la predeterminación en la estratificación del mundo real. Una teoría que sólo fije la vista unilateralmente en uno tiene necesariamente que errar no sólo el otro, sino también el complexo del mundo entero.

Desde siempre predominan en la historia dos tipos de formación de sistemas. Uno es en lo esencial el anteriormente descrito de la teleología de las formas, que quiere comprender las formas más bajas del ser mirando hacia abajo desde las más altas de todas (cap. 57 *c* y *d*); este tipo es el propiamente dominante, el determinante de la gran línea de la metafísica especulativa. Las cabezas directivas de todos los tiempos son sus representantes: Aristóteles, Plotino, Tomás, Leibniz, Hegel. El otro tipo, mucho más modestamente representado, pero no menos radical, quiere, a la inversa, comprender las formas más altas del ser ascendiendo desde las más bajas de todas. El atomismo antiguo presenta este tipo, pero mucho más rudamente que él el moderno materialismo, naturalismo, energetismo y dentro de ciertos límites también el biologismo y psicologismo.

Ninguno de los dos tipos tiene razón, tentados ambos por el mismo postulado de la unidad. El primero peca contra la ley categorial fundamental, haciendo de los principios más altos los más fuertes: el segundo contra la ley de la libertad, haciendo pasar a los principios más bajos por suficientes para explicar los estratos más altos del ser. Aquél anula la autarquía de lo ónticamente fundamental; éste, la de la superior plenitud del ser.

Las categorías de lo material físico no están en situación de dar satisfacción al mero organismo, no se diga a la conciencia y al ser espiritual, exactamente como tampoco las categorías de este último están en situación de suministrar la base de aquél. Una interpretación puramente mecanicista de los fenómenos vitales tiene tan pocas perspectivas como la psicovitalista o la teleológica. Ambas reducen el ser orgánico a categorías que no son las suyas, haciendo por esta causa violencia a su índole peculiar, la una desde abajo y la otra desde arriba. Históricamente son ambas bien comprensibles; pues las leyes propias de lo orgánico están profundamente escondidas en lo irracional. Como los estratos vecinos del ser por encima y por debajo de lo orgánico son mucho más accesibles, no puede menos de ser en realidad grande la tentación de "aplicar" sus categorías al complexo de los procesos vitales para penetrar en su secreto. Y una multitud de vagas analogías y semejanzas robustece todavía en mucho tal incentivo.

Ambas tendencias desconocen radicalmente la autarquía categorial de lo orgánico. Si el "vitalismo" fuese efectivamente lo que dice su nombre, la simple admisión de principios vitales propios, no tomados a préstamo de ningún otro estrato del ser, sería una teoría utilizable, aunque no pudiera poner de manifiesto el contenido de tales principios. Al menos andaría fundamentalmente por el recto camino ontológico. Las teorías vitalistas hacen sin embargo de hecho algo enteramente distinto: trasladan principios psíquicos y espirituales al organismo, y con especial predilección reiteradamente la categoría de la actividad teleológica, que está tomada al humano planear y obrar.

El punto saliente es justo el de que en cada grado del ser existen en una doble dirección autarquía y autonomía: la de la fuerza e indiferencia frente al ser más alto y a la vez la de lo *novum* y de la libertad frente al más bajo. El vitalismo ha tomado en consideración exclusivamente la última, abandonando la primera. Por eso no ha introducido jamás genuinos principios vitales, sino que so pretexto de ponerlos por base, tomaba prestadas categorías de la esfera de la actividad humana puestas en lugar de aquéllos.

### *d)* Explicaciones esquemáticas y juego demasiado fácil

Así como el materialismo hace violencia a lo viviente, así el biologismo la hace a la conciencia y a la vida psíquica en general. Si se entiende la conciencia como una función del organismo entre otras funciones puede arbitrarse muy bien una explicación filoge-

nética de su origen sobre la base de procesos de mutación y selección de la índole más especial. Tampoco podrá negarse a esta concepción una cierta justificación. Tan sólo no significa penetrar ontológicamente de ninguna suerte hasta lo peculiar de la conciencia; antes bien, lo supone ya en la función admitida.

Lo característico de un mundo interior subjetivo, como opuesto al mundo exterior, con una cabal heterogeneidad frente a éste y una perspectiva interior propia, resulta no concebido, en absoluto, dentro de esta misma perspectiva, y hasta intacto como problema. Se ha minado no sólo la autonomía de lo psíquico, sino también lo que tiene de distinta su manera de ser. Dentro de una manera tan esquemática de explicar las cosas ya no cabe hacer justicia al problema psicofísico que se plantea en la unidad del ente humano. El juego de la teoría ha sido demasiado fácil, habiendo eliminado con su supuesto mismo el problema. Pero el supuesto es categorial. Concisamente enunciado vendría a decir que el proceso orgánico basta, no ya para sustentar el proceso psíquico, sino también para constituirlo ónticamente.

No muy distinto es tampoco con los intentos del psicologismo para comprender el ser espiritual partiendo del complexo de los procesos psíquicos, o para interpretar el juicio, el conocer, el sentimiento de los valores y la responsabilidad moral, la creación y la contemplación artísticas a la manera de reacciones psíquicas. Con ello se degrada en verdad la vida del espíritu, despojándola de su característica objetividad, de los contenidos con sentido, de su ser supraindividual y suprasubjetivo. En lugar de explicarla, o siquiera de reconocer su enigmaticidad, se aniquila su peculiaridad y autonomía.

Todo pecar contra la ley de la libertad, comoquiera que procedan las teorías y a cualesquiera estratos del ser que se refieran, presenta una misma faz. Desconoce lo *novum* del ser más alto, pecando pues a la vez contra las leyes de la estratificación. Explica con medios insuficientes; insuficientes son justo y de raíz las categorías más bajas para explicar un estrato más alto del ser.

Por lo tanto, es el pecar en sentido inverso, contra la ley de la fuerza —como lo cometen las teorías de la teleología de las formas—, una empresa que se presenta una y otra vez como llena de sentido. Aquí se explica al menos con medios fundamentalmente suficientes, incluso más que suficientes. La empresa es, no obstante, absurda, y lo es justo porque se aplican medios categoriales demasiado grandes a lo mucho más simple y pobre. La fuerza sugestiva de tal proceder se comprende sin embargo muy bien: las

categorías más altas, una vez adscritas a lo *concretum* más bajo como suyas, lo dominan naturalmente con facilidad. Una teoría de lo orgánico fundada en principios de conformación psíquica es un juego fácil; si se atribuyen absolutamente a todos los estratos del ser razón, voluntad y actividad sujeta a planes, el juego se vuelve todavía mucho más fácil. Se vuelve tan fácil, que en rigor ya su ganar sin esfuerzo delata su hacer trampa. Una teoría semejante no sólo supone lo que debía explicar, sino mucho más de lo que debía explicar. Al hacerse las cosas demasiado fáciles, da a la vez mucho más allá del blanco.

El error más lleno de sentido no es precisamente menos un error. No hace menos violencia a los fenómenos que el error que más es un contrasentido. Éste solo trae además sobre sí el *odium* del contrasentido mismo. La ley de la fuerza y la ley de la libertad son leyes igualmente fundamentales. Bajo el punto de vista ontológico es la infracción de la una exactamente tan grave de consecuencias como la de la otra. Lo que hace más pesada la carga del pecar contra la ley de la libertad es más bien una nota extraontológica: el rebajamiento de lo más alto, al pagarlo al precio de la aniquilación de una determinada preeminencia en valor y significación. Y allí donde se trata de rebajar el ser espiritual, lo sentimos con razón como grave de consecuencias. En cuanto acción del espíritu que filosofa es, pues, el pecar contra la ley de la libertad a la vez el autodesconocimiento y por decirlo así la autodegradación justo de este espíritu.

---

## CAPÍTULO 60

## LA DEPENDENCIA Y LA AUTONOMÍA CATEGORIALES

### *a)* PRESUNTA INVERSIÓN DE LA DEPENDENCIA

En las leyes de la dependencia estriba la decisión de toda una serie de viejas y centrales cuestiones de la metafísica. Esto ha revelado ya en parte ser así en las últimas discusiones y se confirmará todavía más en lo que sigue. Pero en este punto todo viene a parar en la exacta concepción de la dependencia y de sus límites. Toda exageración de una de estas leyes puede falsear las consecuencias de la imagen total que perfilan.

Es ante todo necesario conceder, pues, la palabra a una objeción que se levanta contra la ley de la indiferencia. Esta ley decía que

el estrato inferior tiene plena autarquía frente al superior o que no experimenta por parte de éste ninguna clase de influencia categorial. Representa por tanto la consecuencia inmediata de la irreversibilidad de la dependencia categorial misma tal como la formuló la ley de la fuerza.

Ahora bien, ¿es verdad que en el complexo del mundo real no entran en absoluto las formas superiores del ser en juego en el dominio de las inferiores para determinarlo? En contra habla, según parece, no poco. El hombre altera la configuración de las circunstancias naturales, sin duda sólo dentro del círculo más cercano a él, pero sin embargo en el sentido de un intervenir en los procesos naturales. Ha alterado la figura de la superficie de la Tierra en más de un respecto. Mucho más lejos aún va en lo pequeño la confección de cosas y el beneficiar las fuerzas naturales que ello supone (técnica). Es claro que aquí es en todas partes el espíritu quien interviene en el orden de la naturaleza: él es la instancia que conoce, planea y dirige durante la ejecución. Pero sus categorías son las superiores. ¿No es cierto, pues, que las categorías superiores descienden hasta predeterminar los estratos inferiores del ser?

Puede hacerse todavía esta pregunta sobre una base más ancha. El espíritu interviene también en la vida orgánica, criando plantas y animales y ocasionando con ello una genuina trasformación orgánica; y con los métodos de la terapéutica ha puesto la propia vida corporal del hombre en cierta dependencia respecto de los planes de la actividad de éste. Y también interviene en el mundo psíquico: educa la vida impulsiva, crea hábitos conforme a sus puntos de vista axiológicos, reprime o fomenta procesos psíquicos existentes, en contra de la tendencia propia que traen consigo.

Contra estos hechos no hay que disputar. Tan sólo se pregunta si son efectivamente aquello por lo que los da la objeción: una intervención de la conformación superior en lo que hay con carácter de principio en la inferior, o una dependencia de las categorías inferiores respecto de las superiores.

Puede mostrarse que no es así. Intervenir en un estrato del ser es algo enteramente distinto de intervenir en sus leyes y estructura categorial. Lo primero lo puede el espíritu humano de múltiple manera, y justo de la más amplia frente al estrato ínfimo del ser; pero lo segundo no lo puede de ninguna manera. Sobre la conformación categorial inferior no tiene poder de ninguna especie. Por el contrario, el hecho de que llegue a tener poder sobre ciertas fuerzas naturales de su medio inmediato, descansa en que aprende

a entender las leyes propias de éste y por su parte se adapta en sus creaciones técnicas a ellas (*cf. supra*, cap. 56 *b*). Pero la adaptación es un obedecer, no un prescribir. Lo que el espíritu prescribe es más bien la forma superior, a la que son indiferentes las fuerzas naturales.

Como se ve, se trata de casos de sobreconformación. Los productos artificiales de la actividad técnica ya no son, justo, naturaleza; tampoco pertenecen de ninguna suerte simplemente al estrato del ser de lo inorgánico, pues no se producen en absoluto sin el espíritu humano, sin la invención, reflexión y ejecución según un plan. Pero semejante sobreconformación no pugna de ninguna manera con la ley de la indiferencia. Sólo es posible, antes bien, por la indiferencia de las formaciones naturales a ella.

Lo mismo es también válido, naturalmente, de la actividad del criador, del médico, del educador, etc. Ni al ser orgánico, ni al psíquico puede prescribir leyes el espíritu; pues tienen las suyas propias y sobre éstas no tiene aquél imperio alguno. Tampoco aquí puede sino adaptarse a ellas para sobreconformar lo dado. Para todo aquello con que se las ha el espíritu creador es válida esta regla: el espíritu no puede hacer nada "contra" la conformación categorial inferior, pero "con" ella puede exactamente tanto cuanto sabe hacer con ella.

La dominación del espíritu en el reino de la naturaleza está perfectamente limitada por las leyes naturales. Sólo dentro de los límites de su amoldarse a ellas puede beneficiar para sus propios fines aquello con lo que se encuentra. También en su dominación de la naturaleza sigue el espíritu siendo dependiente de las categorías inferiores y sus superiores categorías son y seguirán siendo las más débiles. Su dominar mismo es una superioridad de una índole enteramente distinta. El espíritu domina por su previsión y actividad teleológica; justo la naturaleza no es teleológicamente activa, sino indiferente a la dirección y el resultado de sus procesos. Por eso está inerme ante los fines que le da el espíritu cuando se los da en rigurosa adaptación a sus leyes. Es —para hablar con Hegel— el "ardid de la razón" lo que se entraña en la categoría de la actividad teleológica. Pues de hecho es gastarles una especie de ardid a las fuerzas naturales lo que hace el hombre cuando las obliga a trabajar para sus fines. Y el hombre puede hacerlas trabajar para él eligiendo entre las tendencias propias de la naturaleza, carentes de fines propios, los medios conducentes a sus fines.

Esta relación carece de toda ambigüedad, es del todo trasparente. No tiene nada que ver con una inversión de la dependencia cate-

gorial y anulación de la ley de la indiferencia. Es, antes bien, pura y exclusivamente posible sobre la base de esta ley: la indiferencia de las potencias naturales, en sí más fuertes, es justamente la condición de la dominación del espíritu, en sí más débil, sobre ellas.

La ley de la indiferencia no dice absolutamente de ninguna suerte que el estrato inferior del ser no pueda experimentar influencia alguna por parte de otro superior —como una sobreconformación. Dice algo enteramente distinto, a saber, sólo que las "categorías" del ser inferior no pueden padecer trasformación alguna procedente del superior.

### *b)* El trasfondo ético del problema de la cuarta ley de la dependencia

Más importante que estas cosas es poner en claro la relación de dependencia por su otro lado, el de la ley de la libertad. Aquí se juega metafísicamente más aún que en la ley categorial fundamental; pues aquí se trata de los derechos ónticos propios de lo superior o en último término de los del hombre y del ser espiritual.

La relación entre las categorías tal cual la presenta de un estrato a otro su juego de contrarios entre la dependencia y la autonomía, descuella "hacia arriba" por encima del problema del ser y entra en el dominio de problemas del valor y del sentido. Esto no debe, es cierto, tentar a la investigación a abandonar el terreno ontológico. Pero sí justifica que se entre especialmente en la situación propia de la relación óntica misma de que se trata. Pues aquí se inmiscuye en el desarrollo del problema otro interés, que pone en peligro la estricta objetividad del mismo. Es el mismo peligro a que está expuesta la mayoría de los sistemas especulativos. Sólo cabe hacerle frente con la vigilancia crítica.

El interés del problema de la libertad reside en el *ethos* del hombre. Pero el combate hubo de librarse siempre en terreno ontológico. Pues en todo combatir en torno a él se trata de la relación con los nexos de predeterminación contenidos en la fábrica del mundo real. Mas a consecuencia de aquel interés fue siempre exclusivamente el libre albedrío lo que se tenía a la vista. y justamente esto hacía más difícil la situación en que se encontraban los combatientes. Históricamente es de todo punto justificado que una serie de problemas tan extensos como los de la libertad no empiecen por lo fundamental, sino por lo que interesa. Es un descubrimiento tardío el de que esto último puede ser

sumamente secundario en el orden óntico. En el dominio ético no puede pasarse al lado del problema de la libertad sin plantearlo expresamente. Pero en realidad sólo es el libre albedrío un caso especial —sin duda uno muy importante y muy digno del singular esfuerzo, pero con todo uno al que únicamente le presta el trasfondo y la estructura esencial el problema ontológico general de la autonomía. En realidad, aquí como en todas partes, únicamente partiendo del problema fundamental es accesible el caso especial a un tratamiento riguroso.

Añádase una segunda cosa. Ontológicamente no es la libertad de lo orgánico frente a la naturaleza inanimada en nada menos importante que la de la voluntad consciente frente a una red de motivación psíquica. Pues lo orgánico es tan dependiente de lo físico como la voluntad de los motivos; en ambos casos se impone, pues, la autonomía frente a una dependencia. Y lo mismo es válido de la libertad de la conciencia frente al organismo que la sustenta. Una vez aprehendido el sentido de esta serie ascendente de relaciones de libertad, es sin más claro que la libertad de la persona en sus resoluciones, acciones e intenciones sólo es posible si hay en general autonomía de una formación superior frente a la predeterminación por la inferior.

El muy discutido libre albedrío pende sin duda de muy múltiples condiciones; pero en primera línea pende de la relación categorial entre dependencia y autonomía que retorna de un estrato a otro. La comprensión de esta relación universal es lo que les ha faltado desde siempre a los defensores del libre albedrío. Por eso se han dejado tentar reiteradamente a retocar especulativamente la imagen del mundo a fin de salvar la libertad, no advirtiendo que al hacerlo así daban justo por supuesto lo que querían probar. Las cabezas circunspectas penetraban el falso juego y dejaban caer la libertad. Pero con ella caía también el verdadero ser del *ethos* humano.

El peso de la cosa hace inevitable anticipar en este lugar ciertos temas y dar por adelantado un fragmento de análisis categorial especial. De otra suerte no puede hacerse intuitiva la situación que prevalece en las leyes de la dependencia.

### *c)* El determinismo y la estratificación de las predeterminaciones

Siempre que se intentó defender en serio el libre albedrío se tropezó infaliblemente con la resistencia del determinismo. Éste

dice que todo lo que sucede está ya acabadamente determinado y no puede resultar de suerte distinta de aquella de que resulta. La mentada con esto no es la predeterminación que emana de las categorías, sino aquella que une dentro de cada estrato del ser algo singular con algo singular, algo real con algo real. Aquélla concierne sólo a lo general y con carácter de principio, pero ésta penetra los casos singulares hasta el meollo de su individualidad.

Se mostró anteriormente (cap. 31 *b* y *c*) cómo de hecho tiene cada estrato del ser su propio tipo de predeterminación o bien su forma especial del nexo real, y cómo todos estos tipos representan variaciones de la categoría elemental de la predeterminación. Si hay, en efecto, en cada estrato del ser un nexo semejante en lo *concretum,* también hay patentemente en cada estrato de categorías una categoría específica de predeterminación, que es la forma pura del correspondiente nexo o la ley de éste.

Los tipos de predeterminación son por lo menos tantos como estratos de lo real hay. De hecho son más, porque los grados del ser espiritual traen todavía consigo una mayor multiplicidad. Su presencia puede señalarse casi por todas partes, pero al análisis categorial sólo son accesibles por el momento muy pocos: el nexo causal de los sucesos físicos y el nexo final del querer y el obrar humanos. Los grados intermedios del nexo yacen todavía en una completa oscuridad, el del proceso del devenir orgánico (del desarrollo desde disposiciones) y el del proceso psíquico. Esta situación del problema de la predeterminación ha traído consigo que en las teorías metafísicas sólo se hayan tomado por base las dos formas conocidas del nexo, y que luego naturalmente se las haya trasportado con la correspondiente unilateralidad a los restantes estratos. Sólo por obra de una unilateralidad que ostenta patentemente el tipo del "traspaso de límites" surgieron las dos conocidas formas del "determinismo".

La imagen del mundo de estas teorías empujó una y otra vez con cierta forzosidad a sostener que todo ente se halla sometido a una sola ley de universal secuencia, que no puede menos de dominarlo todo sin diferencia esencial de abajo a arriba hasta entrar en los sumos grados de la vida espiritual. Lo mismo si se entendía esta ley de secuencia más a la manera de la causalidad o más a la manera de la finalidad —y las más de las veces ni siquiera se separaban rigurosamente estas dos—, el panorama resultante era el de un determinismo universal perfectamente unificado en el que se había perdido toda diferencia y toda sobreconformación de una predeterminación inferior por otra superior.

Fue únicamente una consecuencia de esta unidad especulativamente construida el que pareciese prácticamente sin salida el problema de la libertad. Se preguntaba: ¿cómo es posible que la voluntad personal tome una decisión autónoma? Pero ya por adelantado se había resuelto que toda intervención de la persona en que pudiera descansar semejante decisión, estaba previamente decidida a su vez en el curso de la predeterminación general y unificada del mundo, y que sólo puede parecerle subjetivamente a la conciencia no estar influida por nada. No es maravilla que el viejo problema no pudiera menos de resultar, así planteado, no sólo insoluble, sino literalmente sin sentido.

Pero ello quiere decir que es insoluble y sin sentido mientras no se llega a ver que en el mundo real es el estar predeterminado algo diverso según los estratos y sometido a las leyes de la dependencia categorial. El espectáculo cambia de un golpe al percatarse de que hay también una estratificación de los tipos de la predeterminación misma, exactamente así como hay la estratificación de diversos tipos de unidad, de forma, de continuidad, de relación o de complexo. En semejante estratificación no está en ningún caso decidida previamente la predeterminación superior desde la inferior, pues ésta es antes bien indiferente a aquélla. Impera entonces de un estrato a otro la doble relación del retorno y lo *novum*, de la dependencia y la autonomía. La libertad categorial de lo superior es entonces un fenómeno que retorna en cada distancia entre los estratos: y la libertad de la persona sólo es un caso especial de la libertad categorial.

### *d)* Anulación de una falsa alternativa

Se ha intentado frecuentemente hacerse dueño de la situación que prevalece en el problema de la libertad con ayuda de un indeterminismo. De logrado no puede calificarse ninguno de estos intentos. Con ellos sólo se logra empeorar las dificultades. Un mundo totalmente indeterminado no lo ha concebido en serio ninguna teoría. Pero un indeterminismo parcial es inconsecuente. Por lo demás, también a él se le rompe el mundo en fragmentos inconexos, lo que pugna contra los fenómenos.

O bien anula la predeterminación inferior en la región sobreconformadora de la superior, lo que va contra la ley categorial fundamental. Anula, por ejemplo, parcialmente el nexo causal en la región de la motivación de la actividad humana. Pero el nexo causal no pertenece a aquellas categorías que se interrumpen en

la línea divisoria psicofísica; retorna en múltiples variaciones y sobreconformaciones. Hay también una causalidad psíquica. Hay una causalidad de los influjos y motivos en la vida moral, influjos y motivos que son "eficientes" hasta dentro de la esfera de las intenciones, y por ende desempeñan un amplio papel también en la manera de enjuiciar jurídica y moralmente la conducta humana. Pues en la actividad del hombre no es libre todo, sino exclusivamente un determinado momento de ella.

Allí donde como quiera entra en juego, no puede quedar el nexo inferior anulado por categorías superiores. Es el más fuerte y sólo admite que lo sobreconformen. Pero su sobreconformación sólo puede ser un tipo superior de predeterminación. El pensar indeterminista yerra la estructura fundamental de su objeto, el mundo.

La consecuencia es que tanto el determinismo cuanto el indeterminismo han revelado ser incapaces de hacer justicia a la situación que prevalece en el problema de la libertad. El uno hace de la libertad un contrasentido, el otro del mundo algo contrario a los fenómenos. Dado, pues, que ante las teorías metafísicas se ha cernido siempre la alternativa "o determinismo, o indeterminismo", de tal suerte que para ellas ya no podía, en absoluto, ser cuestión de un tercio, tiene que oponerse a ello ahora con toda energía esta tesis: la alternativa es falsa, hay un tercio. Este tercio es la estratificación de los tipos de predeterminación.

Sobre esta estratificación de los tipos de predeterminación —e indirectamente sobre la serie entera de las leyes de la estratificación y la dependencia— cae desde el problema de la libertad una nueva luz. Un orden categorial total en razón del cual resulta de nuevo posible asir y tratar un problema tan central y a la vez tan desesperadamente enmarañado, revela con ello en la forma más inequívoca su superioridad ontológica sobre una larga serie de esquemas de orden de diseño unilateral con los que se quería dominar la fábrica del mundo real. La estratificación de las predeterminaciones es un camino medio entre los extremos de las teorías especulativas. Responde exactamente a la estratificación general de lo real y restantes categorías de esto; pues en cada estrato no es el nexo peculiar de él más que una entre muchas categorías. Y tal estratificación significaba a la vez al riguroso y firme atenerse a la multiplicidad de formas de los fenómenos sin abandonar por ello la unidad del complexo total.

La superioridad ontológica de este camino medio es, conforme a las leyes de la dependencia, ésta: en cada estrato del ser hay una predeterminación cabal, pero en cada uno una distinta, peculiar

a él. La predeterminación inferior es sin duda siempre la más fuerte; penetra siempre, como puede probarse, en el estrato superior del ser, pero sólo como un momento subordinado que resulta sobreconformado como una materia por el nexo superior. El nexo superior es frente a ella un *novum* categorial. Pero en cuanto *novum* es "libre" frente a ella —y ello sin perjuicio del recorrer ella sin dejar hueco su propio estrato, ni de su penetrar en el superior. Pues en éste no estriba en ella el no dejar hueco, sino en la predeterminación superior que la sobreconforma.

*e)* EL NEXO CAUSAL Y SU SUSCEPTIBILIDAD A LA SOBRECONFORMACIÓN

La prueba de esta relación resulta dificultada por la circunstancia de que entre los tipos del nexo real sólo sabemos propiamente de dos, el nexo causal y el nexo final; y estos dos están demasiado alejados entre sí para mostrar directamente en ellos la ascendente superposición de las predeterminaciones. La estructura de lo que está en el medio sólo puede conjeturarse. Ello no obstante, hay que empezar por el nexo causal, simplemente ya por ser el miembro inferior de la serie y el que experimenta más veces, con mucho, una sobreconformación. Pues esta misma susceptibilidad suya a la sobreconformación no es de ninguna suerte comprensible de suyo.

El estrato originario del nexo causal es el de lo inorgánico. La forma más tangible de manifestarse este nexo es el mecanismo. Pero el nexo no está restringido a éste; atraviesa todos los grados de la relación dinámica y se extiende, patentemente sin interrupción en ninguna parte, hasta el interior del proceso orgánico. Pero como sólo consiste en la dependencia temporalmente progresiva de los estadios posteriores de un proceso respecto de los anteriores, no puede dar en esta sencilla forma lineal satisfacción al proceso morfogenético del organismo. Aquí se agrega visiblemente una predeterminación concomitante de otro origen que lo sobreconforma: el nexo causal se convierte en elemento estructural de un nexo en el que da las directivas un todo formal preexistente. De "cómo" se inserte en él este todo formal como predeterminante superior y *novum* categorial sólo sabemos una cosa: que en el desarrollo del organismo individual opera un sistema de disposiciones ligado a determinadas células y partes de las células, localizado especialmente, surgido temporalmente, perfectamente real. Pero "cómo" opere causalmente en el proceso del devenir del todo un sistema de disposiciones, sólo puede conjeturarse parcialmente.

Para tratar en general el problema tampoco se requiere por el momento aclarar este "cómo". Lo único esencial es que se siente en firme la desconocida estructura propia de la forma superior de predeterminación —o sea la del buscado *nexus organicus*— rigurosamente en cuanto tal.

Las teorías vitalistas han introducido siempre precipitadamente en este punto del problema el esquema predeterminativo del nexo final. Juegan un juego peligroso, porque trasladan una categoría mucho más alta (una del ser espiritual personal) al proceso orgánico, despojando a éste de su autarquía categorial (indiferencia) (*cf. supra*, cap. 59 *c*). Pues justo aquí no puede mostrarse directamente nada de actividad teleológica; el fenómeno llamado "finalidad" no justifica en ningún caso la admisión de una actividad teleológica. Y hasta donde llega el análisis científico, no tropieza en ninguna parte sino con cadenas causales; éstas son enmarañadamente múltiples, pero están perfectamente sintetizadas y por decirlo así sintonizadas entre sí en la unidad del proceso creador de la forma. Cualquiera que sea la estructura categorial de la síntesis —pues justo ella es aquello de que no sabemos—, su presencia es indiscutible. Y probablemente es justo en ella en lo que consiste la forma superior de predeterminación del proceso del devenir orgánico que sobreconforma la red de los hilos causales.

Mas para el nexo causal se sigue ya de lo anterior algo del todo fundamental: que por naturaleza tiene que estar constituido de tal forma que sea susceptible de sobreconformación. Lo cual significa esto: allí donde hay predeterminantes de naturaleza supracausal que se superponen a él y pueden codeterminarlo, es su índole no excluirlos de sí, sino acogerlos en sí sin resistencia y servir de vehículo a su operar en el proceso tan fielmente como al de sus propios estadios anteriores.

El nexo causal está, pues, en situación de acoger en sí una predeterminación extraña, no procedente de él, sin perder por ello su estructura propia; lo que con la acogida se altera es sólo la dirección del contenido del proceso o el resultado de éste. El nexo causal se conduce, según esto, relativamente a la estructura categorial del nexo superior como la materia relativamente a la forma; es indiferente a la estructura superior y ésta es en cuanto tal autónoma por encima de él.

No por ello queda anulada en la forma inferior del nexo su mayor fuerza. Lo que es una vez causa en un determinado estadio del proceso opera sin anulación posible en los subsiguientes, y además, sin diferencia alguna, lo mismo antes que después de la

sobreconformación. La forma superior del nexo no puede detenerlo, ni tampoco puede quitarle nada. Pero sí puede añadirle un *plus* de predeterminación. Y esto basta ya para desviarlo hacia otro resultado. Pues justo en esto consiste la indiferencia del nexo causal a la predeterminación superior: en no estar el nexo fijamente ligado a resultados finales previamente determinados, sino en dejarse desviar sin resistencia hacia otros resultados.

### *f)* Los predeterminantes supracausales en el proceso causal

Lo que se acaba de sentar acerca del nexo causal, aunque logrado meramente de su relación con la predeterminación orgánica, revela ser de inmediata importancia para el problema estricto de la libertad en el humano querer y obrar. ¿Qué era propiamente lo que en el problema de la libertad siempre se temía tanto del nexo causal? No era otra cosa sino la forma incontenible en que operan las causas. Se imaginaba que dada semejante constitución del nexo causal, ya no podía surgir fundamento determinante independiente de él en el mundo dominado por él.

Pero esta manera de imaginarse el nexo causal es justamente la que no es exacta de éste. Lo incontenible de la forma no significa en absoluto que esté previamente determinado lo venidero sin que quepa desviar el proceso. Harto injustamente se lo ha temido tanto, combatido, intentado probar que es aparente o que no es inquebrantable. En verdad es lo incontenible de la forma en que operan en los sucesos del mundo todos los complejos de causas perfectamente inofensivo para la autonomía de una predeterminación de índole categorial superior. Pues justo porque todas las causas operan inconteniblemente en el proceso, tienen que operar en éste exactamente igual los predeterminantes de índole extracausal (supracausal) —tan sólo con que emerjan de alguna suerte en el proceso total. Cómo entren en éste, es naturalmente una cuestión especial, pero que no afecta a la relación fundamental y puede quedar aquí fuera de nuestra consideración. También son del todo indiferentes los lugares de procedencia de los determinantes extracausales; lo esencial es sólo que pertenezcan de alguna suerte al mundo real (como no hacen los meros momentos de valor en su idealidad, por ejemplo, sin un ente real que los aprehenda y traduzca en tendencias reales). Pero por lo demás es indiferente que la instancia de los componentes autónomos de la determinación esté en la vida del organismo, o en la conciencia, o en la esfera de los actos de un ente personal con conciencia moral de sí y la pretensión de autodeterminismo.

Para comprender esta situación todo depende patentemente de tomar con justeza lo "incontenible" del nexo causal. Digamos por ende aquí una vez más, pero con un giro algo distinto, en qué consiste. Lo incontenible sólo quiere decir que una vez contenidos ciertos predeterminantes en el nexo total del proceso causal, no vuelven a desaparecer de él sin haber suscitado en él su efecto, es decir, que no pueden anularse como componentes reales del proceso real, o que no hay poder en el mundo capaz de aniquilarlos. Por lo mismo pueden muy bien compensar, neutralizar su efecto o alterar el contenido de éste otros componentes. Pues como lo incontenible del operar no quiere decir que no puedan sobrevenir nuevos componentes, tampoco quiere decir de ninguna suerte que no pueda alterarse el efecto total de un complejo entero de causas. El efecto total tiene antes bien que alterarse tan pronto como entren en el contenido del nexo total nuevos componentes. Tiene que hacerlo así necesariamente justo según la ley de la forma incontenible.

La posibilidad de desviar el proceso causal descansa, pues, en la circunstancia de que su estructura categorial no opone resistencia alguna a la intervención de semejantes predeterminantes extracausales. Esta posibilidad de desviación —categorialmente debía llamársela susceptibilidad de sobreconformación— está y estará siempre limitada por la gran masa de los componentes traídos consigo por el proceso causal mismo, así como por la multitud de leyes naturales especiales que lo dominan. Tampoco acepta el proceso causal cualquier predeterminación superior, sino sólo aquella que se le ajusta, es decir, que hace efectivamente presa en su propia predeterminación. Sólo una predeterminación semejante prende efectivamente en él. Pero esta limitación sólo es la mayor fuerza de la categoría inferior, no una resistencia a toda sobreconformación. También en él se verifica la ley de la materia.

Encima, no hay en él resistencia alguna a la intervención de nuevos predeterminantes. Guarda fielmente todos los hilos de predeterminación que llegan a estar contenidos en él, pero es indiferente a su origen. Es, por decirlo así, el plebeyo entre los tipos de predeterminación. Acarrea sin mirarlo en su ancha corriente el cuerpo extraño, igual que acarrea sus propios productos como momentos causales de efectos ulteriores. Esta peculiaridad categorial es lo que lo vuelve desviable de hecho dentro de los límites de una adaptación apropiada —y ello no únicamente para la actividad teleológica consciente del espíritu humano, sino ya para la autodeterminación vital dentro de la fábrica del organismo y el misterioso

rumbo del proceso morfogenético desde el sistema de las disposiciones.

Lo verdaderamente asombroso y completamente nuevo frente a todas las viejas ideas indeterministas es, en esta indiferencia del nexo causal, el permanecer plenamente fiel a sí mismo en medio de todo su estar abierto a predeterminantes extracausales y de toda la posibilidad de desviarlo. No altera su esencia sometiéndose a las directivas de componentes de forma superior. Éstos lo arrastran, por decirlo así, hacia sí, a él, que de suyo carece de fines y no persigue "destino" alguno; lo arrancan de su dirección, le dan la suya, lo hacen trabajar para la efectuación de ellos; pero no lo anulan en cuanto tal, no pueden quitarle nada, no pueden eliminar ninguno de los componentes causales que trae él consigo. Antes bien, por su parte, y con su tendencia propia, que le imponen, permanecen adscritos como a su base a su curso impertérritamente indiferente.

Esto tiene en su estructura categorial su expresión en la circunstancia de ser "ciego". Nunca carece de dirección, pero sí carece siempre de suyo de dirección hacia una meta, de estadios finales previamente determinados o simplemente hacia los cuales tienda y en los que tuviera que venir a parar; de vinculación al futuro, aunque ligado a lo anterior en el tiempo, comoquiera que en él no hay comienzo ni final alguno en ningún sentido que pueda indicarse. Es, pues, propiamente indiferente a la forma de resultar justo aquello de que es la cadena de predeterminación.

---

## CAPÍTULO 61

## LA LIBERTAD CATEGORIAL Y EL LIBRE ALBEDRÍO

### *a)* LA ESTRATIFICACIÓN DE LAS AUTONOMÍAS

El fragmento de análisis categorial del nexo causal que acaba de hacerse basta ya para resolver fundamentalmente el viejo problema, agudizado hasta la antinomia, de la causalidad y el libre albedrío.

Característicamente, la solución no está, en absoluto, en el dominio de temas de la cuestión de la libertad misma, sino mucho más acá de ésta, en una relación fundamental mucho más general. Está en la relación entre la dependencia y la autonomía en general que acompaña de abajo a arriba a la estratificación. La susceptibilidad del nexo causal para la sobreconformación es aquí el punto pro-

piamente decisivo. Pues si ya los procesos morfogenéticos de lo orgánico tienen de la manera indicada su autonomía por encima del nexo causal, a pesar de extenderse éste sin trabas a través de ellos, cuánto más válido no tendrá que ser esto del ser psíquico y no se diga del ser ético-personal. En este último podemos encima abarcar con la vista también el contenido de la relación, pues aquí conocemos la forma del nexo superior y podemos hacer directamente intuitiva la sobreconformación (*cf. infra*). Además puede señalarse aquí también el contenido de los predeterminantes sobrevinientes; pertenecen al reino de los valores y del deber ser. Pero en éste se halla fuera de duda el origen extracausal.

Respondiendo a la estratificación general del ente y de las categorías de éste, es también siempre codeterminante, en la estratificación de los tipos de predeterminación, el tipo inferior en el superior; sin que en ello constituya ninguna diferencia fundamental el que sea a la manera de una materia sobreconformada o meramente como base de sustentación. De observar es a este respecto en todo caso que en la superposición de las predeterminaciones parece ser decisiva por todas partes la sobreconformación, y justamente también en aquellas distancias entre los estratos que por lo demás presentan una relación de sobreconstrucción. El no haber en esto ningún absurdo procede del hecho ya tocado de retornar siempre una parte de las categorías inferiores en el estrato superior, aun allí donde se interrumpen otras tan esenciales. No hay justo "puras" relaciones de sobreconstrucción; en éstas hay siempre un cierto ingrediente de sobreconformación. Y el sobrepujamiento de las predeterminaciones parece ser todo de la índole de la última. Con plena seguridad no puede sentarse así, porque por el momento sabemos demasiado poco del nexo orgánico y en parte también del psíquico. Pero sin más es visible que en el contenido de la predeterminación del obrar entran en juego "motivos" de origen específicamente psíquico y también corporal (o sea, orgánico). Lo que apenas puede interpretarse en otro sentido sino en el de que también éstos se hallan sobreconformados de alguna manera en la decisión conscientemente responsable de la voluntad.

Mas si la predeterminación inferior resulta codeterminante en la superior, y si lo *novum* de la última es en todos los casos autónomo por encima de ella, el resultado es darse en la estratificación de las predeterminaciones a la vez una estratificación de las autonomías. La forma superior del nexo no es aquí en ninguna parte anulación, ni siquiera quebrantamiento de la inferior, sino exclusivamente sobreconformación; y además, según la ley de la materia, la inferior

traza un límite sólo "hacia abajo", mientras que deja un ilimitado espacio libre "hacia arriba". Sólo hay autonomía "en" la dependencia, o una estratificación de diversas autonomías sólo igualmente "en" la dependencia estratificada de diversos tipos de predeterminación. Libertad no puede haberla, pues, en la unidad de una sola predeterminación universal, sino exclusivamente en la superposición de varias.

La autonomía es el fenómeno categorial concomitante de toda sobreconformación predeterminativa. Ahora bien, si en la mayoría de las sobreconformaciones se reiteran y se sobrepujan las autonomías mismas, tiene que tomarse en serio también la consecuencia que dice que el libre albedrío es un caso especial de tal autonomía, es decir, un caso especial de la libertad categorial. Es la autonomía en la predeterminación de ciertos actos personales "por encima" de la predeterminación de los procesos psíquicos —exactamente tal cual esta misma contiene la autonomía de la predeterminación psíquica "por encima" del nexo de los procesos orgánicos, y este último de nuevo la autonomía de lo orgánico "por encima" del simple nexo causal del ser material físico.

### *b)* El error ontológico del determinismo y el indeterminismo

Con lo anterior no le acaece quebranto alguno a la índole peculiar de cada una de estas autonomías estratificadas unas sobre otras. Sentarlo firmemente así es esencial, pues como de suyo se comprende es el libre albedrío un caso muy especial, en el que la libertad categorial retornante de un estrato a otro sólo forma el esquema ontológico general, comoquiera que hasta aquí no se ha resuelto el problema de aquél, sino que sólo se lo ha acercado a la solubilidad.

La índole peculiar de cada una de estas autonomías está en la manera especial de la sobreconformación, o sea, en la forma especial en que el tipo inferior de predeterminación está inserto en la constitución del superior, quedando conservado en éste como materia de predeterminación superior. Estas maneras de sobreconformación serán tan desemejantes entre sí como sea simplemente posible; ello no altera en nada la relación categorial entre la dependencia y la autonomía en general, que retorna como unidad indivisible en cada distancia entre los estratos.

Las consecuencias de esta relación son del mayor alcance. Desquicia la vieja contraposición del determinismo y el indeterminismo. Vimos anteriormente cómo reveló ser falsa la alternativa entre estos dos "ismos", por ser una disyunción incompleta (o de la que afir-

mativamente no puede concluirse nada). Pero ahora se pone de manifiesto además cómo yerran ambos la relación de la dependencia categorial.

El determinismo edificado desde abajo peca contra la ley de la libertad: hace de la predeterminación inferior la predeterminación total del mundo entero, o sea, también del ser psíquico y del espiritual personal. No admite sobreconformación alguna por encima del nexo causal. Pero con ello despoja de sus leyes propias al proceso orgánico y al psíquico y sobre todo al acto voluntario. Sobre la base de él es la libertad de cualquier especie cosa de imposibilidad. La libertad sólo puede aparecer justo en la estratificación de distintos tipos de predeterminación. Entonces es un fenómeno constantemente concomitante de la sobreconformación. El determinismo metafísico anula la estratificación de las predeterminaciones, poniendo en su lugar la unidad de un esquema de predeterminación. Con ello excluye toda sobreconformación y a la vez que ésta el juego de contrarios entre la indiferencia de lo inferior y la autonomía de lo superior.

Pero el indeterminismo peca contra la ley categorial fundamental. Rompe las cadenas de la predeterminación inferior en favor de la superior. No sabe que aquéllas son las "más fuertes", éstas las "más débiles". Cree que sólo de tal manera puede lograr un espacio libre para la libertad. Esto no es sólo una inversión de la dependencia de los estratos, sino también el perfecto desconocimiento de la situación. Pues justo la inversión de la dependencia es perfectamente superflua para la preservación de una autonomía superior. No es menester reservar huecos en la predeterminación inferior para insertar la superior.[1]

Una predeterminación superior es ya por su esencia categorial —que se halla "por encima de" y descansa "en" la inferior como en algo que no tiene huecos— autónoma absolutamente sin ninguna restricción. Con su sobreconformación cae por anticipado en otro plano del ser. También aquí es la estratificación categorial el punto saliente, aunque no una cualquiera, sino la entendida en el sentido de las leyes de la dependencia. Pero únicamente con el desconocimiento de ella empieza esa desesperada situación del problema de la libertad que lleva a la construcción del indeterminismo —una dificultad creada de pies a cabeza, que queda suprimida de un golpe con las leyes de la dependencia.

[1] Es lo que no comprendió, por ejemplo, Émile Boutroux en su obra *De la contingence des lois de la nature* (París, 1913), que por lo demás percibe claramente la estratificación del ser.

*c)* LA SOBRECONFORMACIÓN DEL NEXO CAUSAL EN EL NEXO FINAL

No podemos, sin embargo, seguir a los tipos de sobreconformación de un estrato en otro porque sabemos demasiado poco de los tipos medios. En lugar de ello sólo podemos, saltando por encima de estos últimos, referir directamente el nexo causal a la predeterminación de la voluntad para señalar en la referencia del uno a la otra la relación entre el condicionamiento y la autonomía. Pues esta relación tiene que haberla también entre grados tan alejados uno de otro. Con ello se acerca el planteamiento del problema de la libertad al que desde Kant se ha vuelto tradicional, tal cual encontró su expresión clásica en la antinomía causal.

Ni en Kant mismo, ni en sus numerosos intérpretes y continuadores está la relación beneficiada categorialmente, ni siquiera analizada propia y acabadamente. Para ello faltaba ante todo el análisis exacto del nexo causal, que es la única manera de poder mostrar la susceptibilidad de este nexo para la sobreconformación (cap. 60 *e*). Pero el análisis resulta punto menos que impracticable si se carga desde un principio el problema con cosas metafísicamente tan difíciles como el "primer comienzo de una serie causal en el tiempo". Hay aquí puntos mucho más sencillos y más accesibles por los que preguntar. Y resaltan palpablemente tan pronto como se fija la vista en la forma de predeterminación de la voluntad y de los actos morales emparentados con ella.

Esta forma es tangible en el arriesgarse "por" algo, en el aspirar "a" algo, en la tendencia o inclinación "hacia" algo, e incluso en la animadversión "contra" alguien. En todos los casos presenta un mismo tipo, el del estar vuelto "en la dirección de algo" y estar determinado por el "algo" que forma la meta a la que se está dirigido. Esta forma de predeterminación es la final. Elevada a principio metafísico constituye la esencia de la teleología.

En el caso más sencillo sólo se trata de que la voluntad se decide "por" algo o se resuelve "a" algo. Este "por" y este "a" presentan ya la forma de la determinación por un fin. Toda predeterminación real dimanante de la voluntad tiene la forma del nexo final. La acción humana es una acción con un fin.

Bien entendido que aquí no se trata del valor o contravalor del fin. Esto únicamente desempeña un papel en la distinción del bien y el mal, no en la de lo libre y lo no libre. La libertad es únicamente la condición previa de un posible ser bueno o malo; una voluntad que no sea libre no es en absoluto ni buena ni mala, estando más acá de la oposición de los valores éticos. A esto responde

el hecho de que la fundamental capacidad del hombre para la actividad teleológica —o para proponerse y realizar en general fines— se presenta en sí todavía del todo indiferente al bien y al mal. Sólo por medio de la gradación de valor del fin se torna moralmente relevante.

Esto supuesto, puede describirse la estructura categorial del nexo final, tal cual ocurre en la voluntad y en la acción, como comprendiendo tres grados o actos: *1.* el estadio final de la acción, por lo pronto irreal, todavía futuro, resulta anticipado en el espíritu, resulta "propuesto" como fin, y ello saltando por encima del flujo real del tiempo, en la previsión; *2.* partiendo del fin propuesto se determinan (eligen) retrocediendo (contra el flujo del tiempo) los medios que se requieren para el fin, requerido siempre el uno por el otro hasta retroceder al primero, que figura entre lo dado al presente y está en poder del que obra; *3.* únicamente entonces y partiendo de este primer medio empieza el tercer acto del nexo final, la verdadera realización del fin, y a través de la misma serie de medios, sólo que en forma inversa, avanzando en el tiempo.

Este tercer acto del nexo final es la acción propiamente tal. Únicamente con él interviene la persona en el orden de los procesos reales. Pues este acto de realización de algo irreal es él mismo un proceso real. Pero por su forma de predeterminación es un proceso puramente causal: en él ya no funciona la serie de los medios elegidos partiendo del fin propuesto más que como serie de causas: cada medio produce el inmediatamente siguiente como efecto causal suyo, y como última cosa efectuada ahí está el fin hecho real. Lo que diferencia este proceso de otros procesos causales es sólo su vinculación a la serie de los medios elegidos retrocediendo, es decir, su inserción en la constitución de la forma superior que es el nexo final. Su causalidad no es una causalidad que corra libremente y sin meta, sino una causalidad dirigida hacia una meta, previamente determinada, elegida previamente entre la serie de las causas y por ello pilotada teleológicamente.

Mas aquí tenemos en toda forma el retorno de la estructura causal en la estructura final. El tercer acto del nexo superior está claramente ligado a la estructura causal general de los procesos reales. En ello se verifica la ley categorial fundamental: la predeterminación superior y con mucho más compleja no anula la inferior ni tampoco la quebranta —no tiene fuerza para hacerlo—, sino que la acoge en la constitución de su propia forma. El nexo final sobreconforma el nexo causal.

Esto es sumamente instructivo tanto para la cuestión de la liber-

tad como también para la comprensión de la dependencia categorial: la forma inferior del nexo no sólo no es traba alguna para la superior, límite alguno de la autonomía de ésta, que ésta tuviera que empezar por quebrantar, sino que es literalmente la base única sobre la cual resulta posible el nexo superior.

### *d)* La posibilidad de elegir los medios por su efecto causal

Ello no es evidente sólo en el tercer acto del nexo final, sino también ya en el segundo, el consistente en la determinación de los medios retrocediendo desde el fin propuesto.

En efecto, si no hay un orden causal universal del ser inferior, es absolutamente imposible para un ente dotado de actividad teleológica elegir partiendo de un fin propuesto medios conducentes a él; pues los medios se eligen justo en vista de si son "eficaces" para alcanzar el fin o no. Si no existe una coordinación fija entre determinada causa y determinado efecto, no se comprende por qué sería un medio más apropiado que otro para provocar el efecto deseado. Acerca de lo que es cuestión como medio para un fin decide únicamente la previsión de su efecto. Pero la previsión sólo es posible si determinadas causas traen tras de sí también determinados efectos.

Cierto que la previsión humana resulta muy restringida. Pero estas restricciones se encuentran del lado del sujeto; no se encuentran en un límite del orden causal, sino en el límite de nuestro penetrar con el conocimiento en este orden. Hasta donde llega esta penetración, entra en consideración en todo momento, al resolverse a algo, la posibilidad de elegir los medios; pues nadie se "resuelve" a nada para lo que no se le ofrezcan de alguna suerte medios apropiados de los que pueda echar mano. Pero esto significa que el valor selectivo de los medios no es nada más que su efecto causal en tanto éste conduce al fin ambicionado.

De lo que resulta esto otro: en un mundo no predeterminado causalmente es justo aquello que da al ente dotado de espíritu su elevada superioridad sobre las cosas de su mundo circundante —su capacidad para proponerse y realizar fines— cosa de imposibilidad. Y como de esta capacidad depende la voluntad, así como todos los actos emparentados con ella (todos los teleológicos), se convierte con ella en imposibilidad la esfera toda de la actividad y del *ethos* del hombre.

La predeterminación superior está justa y absolutamente condicionada por la inferior. El condicionamiento sólo es sin duda el

propio de la "materia", pero dentro de esta restricción es imposible de anular. La autonomía de la predeterminación superior existe justamente en razón de su condicionamiento por la inferior —no en oposición a ella y mucho menos en pugna con ella. No es autonomía junto a ella o fuera de ella, sino "en" ella como elemento suyo, y por la forma categorial "sobre" ella. También en la forma del nexo final es, pues, exactamente tan tangible como el condicionamiento. Está en la predeterminación retrógrada de los medios, totalmente extraña y extrínseca al nexo causal, pero estructuralmente tan superior a él que hace el milagro de atar el curso de los sucesos causales, de suyo indiferente, a una meta previamente determinada.

Con el libre albedrío propiamente tal no tiene esto, es cierto, nada que ver. En sí bien podría haber actividad teleológica sin libre albedrío, pero no a la inversa, libre albedrío sin actividad teleológica. Pues de esta última depende toda actividad humana. Para la cuestión ética de la libertad sólo hay, pues, en la peculiar sobreconformación del nexo causal por el final una condición previa. Pero esta condición es indispensable.

Es necesario ver claramente a este respecto que el libre albedrío es algo extremadamente complejo. Pueden reconocerse en él tres autonomías encajadas una en otra. Una es la que se enfrenta a las predeterminaciones inferiores, ante todo, pues, al nexo causal en la medida en que codetermina la voluntad; la segunda es la que se enfrenta al principio moral (a la ley moral, a los valores), dado que la voluntad puede pecar también contra este principio. La primera tiene la forma de la libertad positiva, la segunda la de la negativa. Y es patente que únicamente juntas ambas pueden constituir el verdadero libre albedrío. Cómo se acuerden una con otra, confluyendo en la unidad de "una" libertad, no puede ciertamente desarrollarse aquí. Fácil de ver es sólo que la una sin la otra no tiene sentido.[2]

La tercera es la condición previa de las dos anteriores, la autonomía de la estructura categorial final de la voluntad y la acción tal cual se presenta en la sobreconformación del nexo causal. No es idéntica a la primera autonomía aunque se da frente a la misma predeterminación inferior. Pues no concierne como la primera a

2 El tratar esta cuestión supone desplegar exactamente la "antinomía del deber ser" (es decir, la segunda antinomía de la libertad que emerge por detrás de la antinomía causal kantiana). Yo la he desarrollado en seis aporías en mi *Ethik*, 3ª ed., Berlín, 1949, cap. 74 *b*; sobre la solución de estas aporías se encuentran allí mismo en el cap. 82 las indicaciones necesarias.

la determinación de la voluntad —al poner ésta sus fines—, sino a la elección de los medios para alcanzar un fin ya puesto, así como a la realización de éste. Tampoco sobreconforma la causalidad interna, psíquica, de los motivos, sino la externa, la de las cosas, sucesos y situaciones. Por esta causa no se hace con ella sola en punto al libre albedrío nada más que sentar un supuesto categorial de éste.

Pero este supuesto es sumamente instructivo, porque en él puede mostrarse de una manera única de qué se trata en general con la sobreconformación de una predeterminación inferior por la superior, o cómo pueden coexistir en general el condicionamiento y la autonomía. El fenómeno de la sobreconformación en el nexo final es el único ejemplo de libertad categorial en la estratificación de las predeterminaciones que puede analizarse efectivamente en forma acabada. Y como la libertad es bajo cualquier figura sobreconformación de algo ya conformado, de hecho cae desde aquí también luz sobre la manera de que debemos concebir las dos autonomías superiores que están contenidas en el libre albedrío.

### *e)* El determinismo de la finalidad y la metafísica teleológica

Y todavía en una segunda dirección revela el análisis de la finalidad estar preñado de significación. La mayoría de los sistemas metafísicos de los tiempos antiguos y modernos son teleológicos. Cuando, pues, se trata en ellos de la libertad, dan todos tácitamente por supuesto que la libertad de los actos personales existe más legítimamente que en ningún otro caso si el nexo final es la única forma de predeterminación del mundo entero. Por revelar este nexo ser una forma de la actividad consciente y existir la libertad justo en los actos de esta índole, se cree que la libertad no puede menos de encajar con mayor facilidad en un orden real que presente de abajo a arriba ya la misma forma de predeterminación.

Semejante determinismo de la finalidad no surge sólo de la necesidad especulativa de unidad. Tras él se halla antes bien la opinión de que lo único que importa es escapar al "mecanismo" ciego de una predeterminación causal que abarque también la vida psíquica y que se siente contraria al espíritu y al sentido. Y esta predeterminación parece justo sucumbir de un golpe si el mundo está edificado desde abajo teleológicamente o si en verdad también los procesos mecánicos corren hacia un fin. La voluntad y la acción se encajan entonces homogéneamente en los sucesos del mundo, estando entre ellos, por decirlo así, en su elemento.

Pero la consecuencia efectiva del determinismo de la finalidad es enteramente distinta, literalmente opuesta a la presunta. Para el libre albedrío es toda su sumamente osada teoría no sólo superflua, sino directamente aniquiladora. Tres errores fundamentales de razonamiento pueden señalarse en ella. En primer lugar, no hay en los estratos inferiores del ser absolutamente ningún punto de apoyo seguro para admitir una predeterminación por la finalidad, y no sólo así en el dominio de lo inorgánico, sino, rigurosamente tomadas las cosas, ni siquiera en el dominio de lo orgánico. En segundo término, en ningún dominio del ser se escapa con la teleología a la predeterminación causal; antes bien, sin advertirlo se la ha dado ya por supuesta. Es lo que prueba sin más la estructura causal del tercer acto del nexo final (y mirando las cosas de más cerca, también ya del segundo). Con esto revela por anticipado ser la generalización del nexo final una enorme ilusión; supone en la medida más extensa la preexistencia exactamente de la misma estructura causal de los estratos inferiores del ser para eliminar la cual se la emprendió.

Con todo es este yerro todavía el menor mal de la metafísica teleológica. La ilusión va más lejos, aumentando hasta la monstruosidad, pues como tercer punto se revela que un determinismo universal de la finalidad es para el libre albedrío mucho más peligroso que el determinismo causal. Aunque ello permanece impenetrable para la vista mientras no se tiene una visión de conjunto de las leyes de la estratificación y la dependencia que rigen en la fábrica del mundo real. Pues únicamente estas leyes están en situación de mostrar por qué ninguna libertad es posible sino en una estratificación de diversas predeterminaciones.

La libertad es, como se mostró, la forma categorial de la autarquía de una predeterminación superior por encima de una inferior, a la vez que la primera es dependiente de la segunda "por la materia". Consiste, pues, en la relación de indiferencia del nexo inferior a su sobreconformación y a la autonomía de la forma del contenido del superior. Si no hay ninguna predeterminación inferior, tampoco hay ninguna "superior", o sea, ninguna sobreconformación. Si el mundo está ya predeterminado de abajo a arriba teleológicamente, se halla la teleología humana de la acción y de la voluntad en el mismo plano que el proceso natural sin poder elevarse sobre él, o sea, no tiene ninguna superioridad categorial sobre él.

Pero todavía más: la teleología humana ya no encuentra ningún espacio libre para sus fines propios; está inserta en los grandes procesos de la finalidad del curso del mundo, y éstos se hallan ya

ligados a metas finales que el hombre ya no puede remover, porque están precisamente determinados por encima de él y tienen un poder macrocósmico. En magnitud y fuerza es justo el curso del mundo inmensamente superior a la acción humana en todas las circunstancias. Para el hombre sólo hay frente a este poder tan superior una forma de posible superioridad: la de la estructura categorial superior, en cuanto es indiferente a ella el curso infrahumano del mundo. Pero la imagen teleológica del mundo ha dejado escapar esta posibilidad única: ha hecho categorialmente igual todo el ente y entonces ya no es posible ni estructura superior de una predeterminación, ni indiferencia de una inferior.

Pues, como ya se mostró varias veces, esta imagen del mundo se halla edificada sobre la inversión de la ley categorial fundamental, haciendo de la predeterminación superior la más fuerte y la sola dominante. Mas esta dominación exclusiva se venga en el hombre. Éste ha puesto en las manos de su enemigo, más fuerte que él, el arma superior que era su peculiaridad y su ventaja, y ahora está a merced de aquél como siervo suyo y sintiéndose tal. Ahora se halla efectivamente en aquella "conciencia de absoluta dependencia" que llama su "religión".

La teleología de la naturaleza viene a ser igual a la voluntad de una Providencia, cualquiera que sea la forma en que se la conciba. Paraliza al hombre. Procesos cósmicos ligados a fines cósmicos últimos ya no son desviables como procesos causales, ni sobreconformables ni pasibles de engaño por los "ardides" de la teleología humana. Pues ellos mismos están ya soldados a sus fines. Y con ellos está soldado a estos fines también el hombre: éste se halla con su querer y proponerse fines en pleno centro del proceso cósmico, y éste pasa a través de él y de su acción tan inconteniblemente como a través del resto entero del ente. Si el hombre quisiera seguir figurándose poder con su proponerse y realizar fines prevalecer contra el proceso cósmico, sería un puro delirio de grandezas.

Mas todo ello pugna con aquella larga serie de fenómenos fundamentales del ser espiritual del hombre que empieza con la simple actividad de la técnica y se extiende hasta remontarse a la imputación y la responsabilidad morales. Con ello está sellado el destino del determinismo de la finalidad: ha caducado definitivamente.

Si se juntan estas consecuencias con lo que se dijo anteriormente sobre la teleología de las formas (cap. 57 *c-e*), se ve que la metafísica teleológica tiene que ceder bajo cualquier figura a la penetración de las leyes categoriales en la conciencia. Ha perdido el juego

en el momento en que resulta claro que no puede apresar el problema de la libertad, sino sólo errarlo o desfigurarlo. La doble ley de la fuerza y la libertad disuelve su esquema predeterminativo. Lo cual es el fin de la metafísica teleológica.

### *f)* La estratificación y los monismos predeterminativos

Un mundo en que haya libertad tiene que poseer por lo menos dos estratos. En uno de varios estratos aparece la libertad categorial de un estrato a otro como fenómeno concomitante de lo *novum* del tipo superior de predeterminación; pues entonces hay tantas clases de libertad como distancias entre estratos. En un mundo de un solo estrato con un solo tipo de predeterminación es la libertad cosa de imposibilidad.

En este punto emprendió Kant el camino recto, sin penetrar del todo con la vista la situación, al entender, en contraste con la concepción usual, la "libertad en sentido positivo" como una predeterminación de orden superior ("libertad bajo la ley"). Su prejuicio metafísico está en identificar la distinción de estratos que se cernía ante él a la del mundo inteligible y el sensible, o de la cosa en sí y el fenómeno. Pero el haber simplemente distinguido un mundo superior y otro inferior le puso sin embargo en situación de apresar con claridad por primera vez el viejo problema de la libertad, que padecía de prejuicios y errores tradicionales del pensar, y hasta dominarlo en su primera fase.

Con semejante distinción tenía en la mano la clave del enigma. Por eso pudo ser el primero en enseñar que la libertad existe legítimamente sin quebranto del nexo causal. En cierto sentido puede decirse que Kant descubrió con ello la porción más importante de las leyes de la dependencia categorial. Tan sólo no las tomó por tales, ni, encima, en su generalidad. En ello compartió el destino de muchos grandes descubridores: no saber qué es lo que propiamente había descubierto.

La tesis es en la vestidura kantiana también bastante paradójica. Y los intérpretes, aferrados a los prejuicios tradicionales, no han sido capaces de beneficiarla; se han quedado siempre mirando como fascinados a la metafísica idealista-trascendental de que había revestido Kant sus descubrimientos. El estar el meollo de la tesis en la distancia en cuanto tal abierta por Kant entre los estratos, es cosa que únicamente puede ser evidente después de haber comprendido en general la relación entre la dependencia y la autonomía en su indisoluble trabazón con la estratificación del ser.

La posición kantiana, entendida en su meollo y desprendida del idealismo, es en el problema de la libertad la única posible. Frente a ella están las dos formas tradicionales del determinismo monista, la causal y la final. Ambas son expresos monismos predeterminativos. Ambas cometen el mismo error fundamental: simplifican el mundo, borran la estratificación, fuerzan a toda predeterminación a entrar en un único esquema. Tan sólo cometen este error en direcciones opuestas. El determinismo causal mecaniza la vida, la conciencia y el ser espiritual, el determinismo final teleologiza el proceso natural. Ambos aniquilan así la preeminencia y la superioridad predeterminativa del hombre. Lo insertan como un miembro en el nexo único y total que impera a través de él y por encima de él. Aquél subvierte la ley de la libertad, éste la ley categorial fundamental. Ambas subversiones son la misma renuncia a la posible libertad. Entonces sólo queda como último refugio otra vez el indeterminismo; pero de éste ya vimos que infringe igualmente la ley categorial fundamental; y encima, quien admite su validez hace en verdad ilusoria toda ley de un nexo y a la vez casi toda ley real concreta.

Todas estas diferencias son aporías artificiales, creadas de pies a cabeza, de las que tienen la culpa supuestos especulativos. Si se restablece la relación, natural, y ostensible en los fenómenos, de diversas predeterminaciones, se derrumban de un golpe. Pues ésta es la situación: la unidad de "una" manera de predeterminación para todos los grados del ser es construcción artificial; dada no lo está de ninguna manera, y si se la supone, hablan en contra de ella de la forma más inequívoca las series conocidas de fenómenos —especialmente las extremas, del ser espiritual y el ser material. Por eso no puede suponerla la ontología. El postulado de la unidad ha revelado ser un callejón sin salida ya en otros dominios de problemas (cap. 15). Pero en el problema de la libertad resulta de todo punto fatal.

### *g*) LAS LEYES CATEGORIALES COMO TIPO DE UNIDAD DEL MUNDO REAL

No hay que temer que una imagen filosófica del mundo sin una unidad artificialmente construida pueda quedar corta en punto de unificación. Justamente unidad no le falta a la fábrica del mundo real aun sin adiciones humanas. Fácil es de reconocer así en la relación entre la estratificación y la dependencia. Esta relación misma no es en el fondo nada más que un solo y grandioso tipo de unidad —sólo que constituido justo de una forma muy

distinta de aquella de la que se lo imaginan constituido las construcciones monistas.

Ninguno de los esquemas simplificados se ajusta a él. No es nada general, ningún sumo principio, ningún centro, ningún origen prístino, ningún término final. Es una unidad de referencias íntimamente compleja dentro de la cual subsiste esencialmente la multiplicidad abarcada. No pueden subordinarse a este tipo de unidad como a un *genus* los casos especiales, no agotándose su función en ninguna subsunción. Una estratificación con dependencia de un cabo a otro y con autonomía retornante asimismo de uno a otro cabo, no admite absolutamente ninguna unidad distinta de la "abarcante" en la que lo específico de lo abarcado de un estrato a otro codetermina la índole del abarcar.

Esta especie de unidad es de raíz unidad de la "fábrica" o de la composición, unidad articulada en miembros de un orden del ser. No cabe apresarla de más mánera que en las leyes mismas del orden del ser. Pero esto quiere decir que sólo cabe aprehenderla en la estratificación del ente. Este camino es el que ha seguido la exposición de las leyes categoriales, principalmente en los dos últimos grupos.

Las leyes categoriales son en su estrecha referencia mutua el verdadero tipo de unidad del mundo real. Su reunión forma sin buscarlo un sistema de leyes. En este sistema se refleja el tipo de sistema del ente —hasta donde al menos puede obtenerse de las cadenas de fenómenos que se extienden ante nosotros una visión de conjunto de él.

Construir un sistema es fácil. Obtener del mundo tal cual es su tipo de sistema es algo enteramente distinto. Si se busca la unidad del mundo allí donde no está, nunca se la encontrará. Si se la construye en una ofuscación presa del espíritu de sistema, no se hace sino cerrarse el panorama del mundo; se falla sin remedio no sólo la oportunidad de dar "solución" a los eternos problemas fundamentales, sino también las vías conducentes a apresarlo y tratarlo de conformidad con las cosas. De esto es el problema de la libertad el ejemplo más instructivo. Si, en cambio, se sigue sin prevenciones el contenido de los problemas tal cual se los encuentra, si se deja estar las aporías con las que se tropieza tal como se ofrecen, se acabará conducido por ellas mismas al sistema natural del ente.

Pues indicios en lo cognoscible no faltan de que el mundo tal cual es tiene carácter de unidad y de sistema. Tan sólo no debe esperarse que hayan de revelar el misterio ya los primeros pasos de una penetración incipiente.

## Sección V

# CONSECUENCIAS METODOLÓGICAS

### Capítulo 62

## LA REFLEXIÓN SOBRE EL PROCEDER

*a)* El método y la conciencia de él

La metodología es el darse cuenta del proceder del conocimiento. Es la peculiaridad de las leyes categoriales hacer tangible no sólo el complexo de las categorías y la fábrica del mundo real, sino también el proceder del conocimiento que escudriña este complexo y esta fábrica. No antes de la dilucidación de las leyes categoriales, pero sí después de ella y sobre la base de ella, puede darse cuenta de cómo ha llegado la investigación a sus resultados.

La época del metodologismo está ya lejos. Con dificultad se figurará ya hoy nadie tener que describir circunstanciadamente su proceder antes de acercarse a sus problemas; igual que si un proceder no fuera legítimo antes de ser trasparente su estructura. Menos aún se pensará no poderse entender la cosa antes de haber entendido el método. Completamente increíble nos parece a los actuales que hace no más de cuatro decenios pensaran las cabezas directivas de tal suerte que resolvían los problemas de contenido en problemas de método y creían dominar con ello el contenido de cosas de aquéllos. Desde entonces se ha comprendido perfectamente de una vez para todas que, todo lo contrario, el conocimiento de los métodos contribuye asombrosamente poco al conocimiento de las cosas al que sirve el método; más aún, que comúnmente sólo dificultada resulta con él la inteligencia de las cosas. Pues toda investigación fructífera tiene a la vista la cosa sola y avanza mirando a ésta, mientras que de su propio proceder únicamente "sabe" en el mejor de los casos al paso de este su proceder. La reflexión sobre el proceder es cosa posterior; lo que antecede es el proceder irreflexivo.

Esta situación es bien conocida por los métodos de raciocinio de la lógica formal: todo reflexionar, considerar, raciocinar, para conocer, procede según ellos, pero sin saber comúnmente de ellos. El entendimiento no espera a la teoría del pensar; piensa de suyo según las leyes que la teoría le arranca posteriormente. Igualmente están los métodos especiales del proceder filosófico presentes pri-

mero en el pensar de los que abren el camino y son guías, pero las más de los veces sin un saber suficiente de su exacta estructura; únicamente los epígonos ponen de manifiesto los métodos en cuanto tales leyendo en lo logrado. Pero con ello apenas si aportan ya algo a la tarea que abrió el camino. Se limitan a hacer comprensible ésta en cuanto tal. También históricamente es válida esta tesis: delante va el método que trabaja y a su zaga la conciencia del método. Una conciencia concomitante del método la hay sin duda en el mismo abrir el camino, pero sólo una conciencia imperfecta; la metodología propiamente tal es trabajo de los epígonos.

Mas vuelta trasparente y todo esta situación, continúa no obstante sin aclarar esta aporía: ¿cómo puede en la investigación viva de las cosas existir el método y trabajar consecuentemente sin una conciencia metódica directiva? El método mismo es una forma de conciencia de las cosas que se distingue muy bien de otra conciencia de éstas, más aún, que sabe distinguirse de ella. Las cabezas conductoras de la historia que han emprendido un camino nuevo hicieron esta distinción. Han hecho también muchas indicaciones metodológicas; tan sólo quedaron muy lejos de caracterizar en forma exhaustiva con estas indicaciones el propio camino. Fueron, sí, los maestros de los métodos creados por ellos, pero su saber no siguió el paso de su hacer. La genialidad del que abre un camino no coincide con su conciencia del camino abierto. Ni siquiera allí donde reflexionaron sobre su propia maestría —como por ejemplo, Hegel sobre su dialéctica— conocieron ni de lejos su esencia.

El método que trabaja es en todo pensador que investiga lo primero en el orden del ser, pero no en el del conocimiento. Justo porque el método mismo es en el conocimiento de las cosas lo condicionante en primer término, es el conocimiento último y más condicionado.

En él se refleja por tanto la relación fundamental que ya conocemos por el conocimiento de las categorías (cap. 11 *b-d*): de las categorías del conocimiento es característico el ser la primera condición del conocimiento, pero lo último conocido —hasta donde se las conoce de alguna suerte. Con esto queda el problema del método puesto a una nueva luz. En él mismo está entrañado también un problema de categorías, aunque un problema muy especial. El método está sin duda determinado por su objeto, pero por su parte no pertenece al estrato del ser de su objeto (que en efecto puede estar en cualquier estrato del ser), sino exclusivamente al ser espiritual. Pues el conocimiento, el saber, la investigación son cosa del espíritu; pero como están dirigidos a un objeto que puede hallarse

a cualquier altura del ser, está el método determinado categorialmente por la "coordinación" que une el contenido del conocimiento con el de su objeto (*cf.* cap. 22, *d* y *e*).

No pueden aplicarse cualesquiera métodos a cualesquiera objetos, sino sólo determinados métodos a determinados objetos. Más exactamente quizá: sí se "puede", pero el conocimiento no da entonces en el objeto. El método está determinado por los frentes de ataque que le ofrece el objeto; pero el "ofrecer" no está, de su parte, determinado por el objeto solo, sino otro tanto por la estructura del aparato del conocimiento. Y ésta depende esencialmente de las categorías del último.

Por eso no pueden elegirse ni menos crearse arbitrariamente los métodos. Sólo cabe, antes bien, dar en ellos o errarlos. Y según ello es fructífero o no el proceder emprendido. Pero como se quiere investigar únicamente con el método el objeto por el que el método está determinado, no puede trazarse el método por adelantado, sino que es forzoso arrancárselo al sentido propio del objeto luchando con él. Por eso no traza ningún camino la metodología, que no es normativa; que es más bien el descubrimiento de la situación problemática en que el investigador se encuentra con su objeto.

Esta situación problemática no es en el problema de las categorías, como tampoco en ningún otro problema, una situación creada arbitrariamente que pudiera cambiarse por otra. Es una situación pura y simplemente dada. Frente a ella es lo único que importa si se la apresa y beneficia (si se encuentran los frentes de ataque del objeto) o se la yerra y falsea. En este último caso se cierran las vías de acceso al tesoro categorial, en el primero se las pone en franquía.

### *b)* El método y la posición del problema. La conciencia del problema y la conciencia de la cosa

Al apresar la situación problemática resulta claro por qué se requiere la conciencia del método, a pesar de todo, ya al iniciar el trabajo metódico. De otra suerte no podría darse en absoluto con las vías de acceso al objeto. La cuestión es sólo cómo es ello posible. El requerimiento pugna, al parecer, con la esencia del método que trabaja. Se está aquí metido en un círculo: para conocer el método es menester la experiencia del mismo, pero ésta sólo puede hacerse en el método que trabaja, y este método no empieza sin cierto conocimiento de él.

Este círculo sería insoluble si la teoría de las categorías fuese una disciplina fundada íntegramente sobre sí —una *philosophia prima* en el sentido de la *ratio cognoscendi*— y si no pudiera dirigir la mirada a una ancha experiencia histórica del método. Pero ninguna de las dos cosas es el caso. La teoría de las categorías sólo es disciplina fundamental por la *ratio essendi;* por el camino del conocimiento supone mucho, debiendo buscar sus puntos de partida en todos los dominios del saber y de la vida. En este sentido es *philosophia ultima.* Pero en materia de experiencia filosófica tiene detrás de sí un rico pasado. No se trata de inventar para ella nuevos métodos; hay presentes bastantes métodos bien probados que sólo se trata de entresacar de la multitud de caminos rectos y extraviados para beneficiarlos. Y allí donde en razón de una nueva situación se requieren efectivamente nuevos caminos, siempre garantiza ya un punto de apoyo el saber de los métodos bien probados.

Añádase la consecuencia de la relación de coordinación antes mencionada. Un genuino método no es un esquema abstracto de posible proceder que pudiera exponerse "sin ningún contenido". Está referido necesariamente a las cosas, y tanto, que cambia con el objeto. No pueden tratarse con el mismo método cosas de diversa índole sin hacerles violencia. El método cambia, si no de un caso a otro, sí de una especie de objetos a otra. Con cada objeto tiene la conciencia cognoscente distinta relación. La conciencia trae consigo su determinada situación en el mundo y ésta determina el punto de vista desde el cual ve el mundo. Para su punto de vista tienen, pues, que estar sus objetos muy diversamente colocados, presentándosele bajo aspectos diferentes. Esta diferencia condiciona la índole del proceder posible.

En filosofía hay siempre para este aspecto, ya en la posición de que se parte, una forma objetiva y consciente. Reside en la índole de la cuestión planteada acerca del objeto, en la posición del problema. El problema y el método están en la más estrecha conexión. Ninguno de los dos es en cuanto tal peculiar del objeto, pero ambos lo son de la relación del sujeto con éste, y tal relación está codeterminada esencialmente por el objeto. El contenido del problema da expresión a lo que en el objeto hay de desconocido y debe llegar a conocerse mediante el método. El problema es la avanzada del conocimiento en lo desconocido. El método, a su vez, es el sendero que sobre la base de la avanzada se abre al progreso del conocimiento en la medida en que éste no queda abandonado al acaso, sino que se produce y puede proseguir activamente sobre la base de la posición del problema haciendo valer lo conocido.

Para ello es el momento decisivo la íntima conexión entre la conciencia del problema y el progreso del conocimiento. Pues esta conexión es profundamente necesaria. No hay conciencia de un problema que se quede en sí; el sujeto no puede aferrarse a ella, se encuentra empujado a ir más allá. La conciencia del problema siempre es a la vez ya el buscar con la vista la posible solución. Pero el buscar con la vista es la reflexión que encuentra el método.

Cierto que no por ello es todavía una conciencia explícita del método. Pero es una conciencia de la cosa que sale de la conciencia de la situación problemática y en que se sopesan las probabilidades de seguir adelante fundándose en lo dado.

En esta forma de la conciencia de la cosa se resuelve el círculo de la conciencia del método. En esta conciencia de la cosa son los supuestos de contenido categorial del posible conocimiento de la cosa accesibles al cómputo de la conciencia y pueden someterse a una selección según la naturaleza de la cosa. La conciencia del problema revela ser así la forma de la conciencia de la cosa en la que resulta discutible por adelantado el método sin suponer empero una verdadera conciencia de él. O con un giro inverso: es conciencia anticipativa del método en forma de conciencia de la cosa. Pues la conciencia del problema no da cuenta del camino por el que puede avanzarse, pero es la base desde la cual se encuentra este camino. Aquello no obstante, es, pues, el punto de la marcha del conocimiento de la cosa en que la índole del proceder está sujeta a una decisión consciente.

### *c)* La situación problemática y el beneficiarla metódicamente

Mas en el problema de las categorías es la situación problemática general la de que se pregunta justo por las mismas categorías que forman también las condiciones de todo posible método y están a la disposición de la vista que busca al tener conciencia del problema. En la investigación de las categorías es toda conciencia del método también conciencia de las categorías. El saber del método está ligado al empezar a trabajar con él, pues la obra del método es aquí el saber de las categorías.

Sería erróneo ver aquí un nuevo círculo, digamos consistente en que el mismo conocimiento de las categorías que debiera lograrse con el método se diera ya por supuesto en éste. Tal no se da por supuesto de ninguna suerte. Lo dado por supuesto son sólo las categorías mismas, mientras que lo logrado con ellas debe ser sólo el saber de ellas.

Pero sí que en la investigación de las categorías revela ser el método un conocer que va penetrando a la vez en sí mismo y en su objeto. Pues su esencia se distingue de la esencia de otros métodos en tener su objeto (las categorías) a la vez delante y detrás de sí. Las categorías son justo a la vez supuestos de aquel conocimiento del que son objeto. El método que hace conscientemente de ellas objeto de investigación no puede, pues, impedir en absoluto que se le conozca también a él en sí mismo desde el primer paso, es decir, que se trasparezcan sus propios supuestos. Pero con ello viene a estar en situación de hacer discutibles sus supuestos ya desde el comienzo —o sea, antes de la elección y el desarrollo quizá erróneos de él— poniéndolos, por decirlo así, en su poder.

No hay duda de que esta situación metodológica del problema de las categorías es una situación singular, y aun singularmente favorable. Hace posible dentro de ciertos límites ya desde los primeros pasos el autocontrol que únicamente la posterior reflexión logra en otros casos. El primer paso tiene que arriesgarse. Se da sin tener aún verdadera conciencia del método. Por eso fue de necesidad la discusión, tanteando, de los errores y prejuicios al comienzo de nuestras investigaciones (caps. 5-17), así como la orientación histórica acerca de la tabla de las categorías opuestas (cap. 23, *c-f*). Pero ya el primer paso trae en seguida a la zaga la conciencia del método. Ya desde sus primeros resultados se ilumina a sí mismo e ilumina lo subsiguiente.

Hasta aquí las consideraciones de principio. Mas después de haber expuesto las leyes categoriales nos hallamos de hecho en una situación problemática que ostenta exactamente los rasgos de la desarrollada. El método que trabaja está ya en marcha, habiendo descubierto ya ciertos rasgos fundamentales del reino de las categorías. Los primeros pasos del análisis categorial ya están dados. Si, pues, son sostenibles las anteriores consideraciones de principio, tiene lo conocido en este primer trayecto que revelar ser ya un supuesto del proceder mismo, tanto en el camino recorrido como en toda penetración ulterior. Que así es, deben mostrarlo las siguientes consecuencias de las leyes categoriales.

Estas leyes conciernen a la totalidad del reino de las categorías; así pues, lo que de ellas se sigue como conocimiento metodológico tiene que extenderse a todo conocimiento de las categorías. De hecho cabe obtener casi de cada una de estas leyes algo para la marcha de la investigación, sin duda de muy diversa importancia, pero no obstante siempre fundamental. Pero algunas de las leyes revelan ser literalmente principios fundamentales del método. Es-

pecialmente rico es el botín de los tres primeros grupos de leyes; el cuarto grupo se queda, en cambio, más en el fondo, siendo su significación puramente ontológica.

Puede mostrarse que a las leyes de la validez, la coherencia y la estratificación corresponde en cada caso un determinado tipo de método cuya base categorial constituyen. Y como ontológicamente presentan en común la articulación de un complexo, también los métodos que pisan sobre ellas forman entre sí un complexo de métodos en el que los distintos miembros son sin duda caminos independientes, pero que sin embargo están tan relacionados que se completan y se corrigen mutuamente. Y si desde ellas se echa la vista hacia atrás para ver el camino recorrido por el pensar en el descubrimiento de las leyes categoriales, se ve que también éste se recorrió teniéndolas a ellas mismas por supuestos categoriales.

Es a este respecto de alto interés ver cómo también los métodos tradicionales del pensar filosófico fundamental trabajan ya en realidad con estos mismos supuestos que son las leyes. Los clásicos de la filosofía sin duda no saben explícitamente de ellas, pero las aplican; allí donde penetra en su conciencia algo de las leyes, lo ven las más de las veces sólo metodológicamente, o sea, justo por el lado secundario. Sus métodos estaban categorialmente fundados, pero no su conciencia del método.

---

## CAPÍTULO 63

## EL MÉTODO ANALÍTICO Y LA DESCRIPCIÓN

### *a)* POSTULADOS TRADICIONALES DEL MÉTODO

La significación del punto de apoyo histórico salta a la vista si se recuerdan los supuestos y postulados con que trabajó la teoría de las categorías de tiempos anteriores. No cabe admirarse aquí demasiado de los rodeos y extravíos incluso de aquellos que se plantearon conscientemente el problema.

De todos conocido es el intento de Kant, de derivar de la tabla lógica de los juicios una tabla de las categorías. Se lo ha criticado con bastante frecuencia, pero las más de las veces tan sólo por la relación admitida de Kant entre el contenido de la forma del juicio y el de la forma del conocimiento. La cuestión es, en cambio, la de si puede entrar aquí en cuestión una derivación cualquiera —o de donde sea. No mejor anda la cosa con la pretensión.

proclamada por Reinhold, pero desarrollada por primera vez por Fichte, de derivar todas las categorías de un solo principio fundamental. El proceder sí dio un resultado, pero enteramente distinto del pensado: con el practicarlo reveló su propia imposibilidad: las categorías a que se llegó ostentaban claramente el sello de otro origen, del origen en el saber concreto de la multitud de formas de los objetos. La derivación en cuanto tal era una ilusión.

Mucho más se acercaron al efectivo estado de cosas las teorías de dirección platónica que vieron la fuente del saber de los principios en la "intuición". Sólo que quedó el defecto de que la intuición en sí no explicaba nada, sino que dejaba persistir incomprendido al enigma.

Pero si se pregunta cómo se obtuvieron, pues, los más antiguos sistemas de categorías, tan criticados por los posteriores a la vez que imitados por ellos —el aristotélico ante todo, pero también el platónico, mucho más rico de contenido, el de los estoicos antiguos, el neoplatónico, etc.—, no es fácil dar una respuesta concisa. Patentemente, ni están elegidos al azar, ni tampoco encontrados partiendo de un principio. Las distintas categorías ostentan aquí por todas partes tal cercanía a lo efectivo, que difícilmente pueden haberse obtenido por más vía que partiendo de lo efectivo. Es lo que se confirma también con las correspondientes discusiones de los antiguos. En ellas está aún expuesto a la luz el método de descubrimiento. Y de una manera característica, apoya el pie en una concepción de los principios que responde exactamente a la primera ley de la validez.

### *b)* El método de inferencia retrógrada y el análisis del ente

Ahora bien, la primera ley de la validez decía que las categorías se agotan en su ser principios para lo *concretum*, sin tener además ningún otro ser. A esta ley fundamental añadieron las otras tres leyes de la validez otros tres momentos: la infrangibilidad de la validez en medio de toda la especificación de los casos, la limitación de la validez por los límites de cada estrato del ser, y la suficiencia de las categorías de un estrato para todo lo *concretum* perteneciente a él (cap. 44).

La consecuencia metodológica de lo anterior es muy sencilla, pero del mayor de los alcances: categorías que se agotan en su ser principios para lo concreto tienen necesariamente que ser apresables en lo *concretum* mismo.

Si formasen un mundo para sí más allá de las cosas sensibles,

siendo, pues, algo distinto de las determinaciones todas propias de las últimas, no podría sostenerse lo anterior. Pero si no hay ningún *chorismós,* si su ser es un ser pura y simplemente en las cosas, tiene su contenido que ser legible también en éstas, sólo con que se sepa sacarlo de ellas en alguna forma. El contenido tiene que ser apresable desde el momento en que se logre extraer en su pureza lo que hay con carácter de principio en lo *concretum.* Pues las determinaciones de esto último son accesibles dentro de los límites del conocimiento del ser en cada caso. Pueden, pues, inferirse las categorías retrogradando desde lo *concretum,* en la medida en que se sea capaz de analizar lo *concretum* en busca de sus determinaciones de principio. En esto consiste el primer momento, fundamental para todo lo ulterior, del método de conocimiento de las categorías. Su forma es la del análisis y de la inferencia retrógrada.

Su rigor y exactos límites los recibe este método de las otras tres leyes de la validez. La ley de la validez en el estrato dice que la predeterminación que emana de una categoría es infrangible dentro del estrato del ser. Según ella, no puede haber en lo *concretum* ningún caso de excepción. Para la inferencia retrógrada es, por ende, suficiente cualquier caso singular, pues cada uno de ellos es representativo de las categorías del estrato, al tener en sí las determinaciones todas de éste. Tienen que poderse, pues, sacarse éstas de él por medio del análisis. El elegir, a pesar de todo, los casos de que se parte tiene otra razón de ser: analizar sólo se puede lo que está suficientemente conocido e iluminado hasta su intimidad. Pero tampoco lo *concretum* resulta conocido sino sólo en parte.

La ley de la pertenencia a un estrato restringe esta infrangible validez de las categorías al correspondiente estrato del ser. Esto significa para el método que la inferencia retrógrada sólo es posible con seguridad partiendo de lo *concretum* de este estrato del ser, pero no de otro punto. Y la ley de la predeterminación del estrato dice que las categorías de un estrato del ser no sólo determinan todo éste, sino que se bastan para dar cuenta de todo lo que hay en él con carácter de principio. Esto significa que no sólo pueden encontrarse fundamentalmente todas las categorías de un estrato partiendo de lo *concretum,* sino también que, a la inversa, todo lo que con carácter de principio aparece en lo *concretum* remite a momentos categoriales del estrato. Prácticamente, es cierto, no es factible la inferencia retrógrada partiendo de toda determinación dada en lo *concretum;* pero esto no radica en ningún hueco de la coordinación, sino en la deficiente aprehensión de las determinaciones dadas mismas.

Si se juntan estas consecuencias de las leyes de la validez, revela el método de la inferencia retrógrada ser un muy sencillo y casi universal instrumento de investigación de las categorías. Es el verdadero proceder fundamental del "análisis categorial": analiza lo *concretum* en busca de las categorías contenidas en ello. Al hacerlo así, sigue la dirección natural del conocimiento, desde lo conocido hacia lo desconocido. Si hubiese un saber inmediato de las categorías, sería superfluo el análisis. Pero no lo hay; ni siquiera lo habría en el caso de que las categorías fuesen accesibles a una "intuición pura". También entonces sería menester, en efecto, una marcha encargada de hacer posible la intervención de la intuición superior. Pero la marcha tendría que seguir en todas las circunstancias el camino del análisis. De hecho ha seguido también este camino toda investigación de los principios; cierto que con frecuencia sin saberlo y las más de las veces sin indicar su efectivo proceder. La dirección natural del conocimiento nunca es la que va, justo, hacia las categorías, sino la que va hacia lo *concretum*. Es necesario empezar por desviarla especialmente, para dirigirla por primera vez a las categorías. La desviación es la iniciación de la inferencia retrógrada.

De un "inferir" propiamente tal no necesita sin duda, tratarse. Las categorías son asequibles justamente en lo *concretum* mismo, aunque prescindiendo del caso singular en cuanto tal. Puede, pues, entenderse muy bien el camino de lo *concretum* al principio como un proceder de penetración y exhibición. A este lado del método le sale al encuentro el viejo concepto de "análisis" —tal cual lo entendía Descartes al buscar los *simplices* y lo fijaron Leibniz en la *distinctio* y Kant en la "Analítica" trascendental. Hasta la "reducción" en la intuición eidética de la fenomenología está aún muy cerca de él. Tal "reducción" sólo está en un error cuando cree poder arreglárselas sin inferir nada. Pues la forma del "retroceso" hacia los supuestos es también propia del análisis. Si se entiende el sentido de la inferencia rigurosamente como "mediación" de descubrimientos a los que no puede llegarse inmediatamente, por hallarse más allá de lo dado, carece también la expresión "inferencia retrógrada" de ambigüedad. Y no excluye que el descubrimiento mediato sea intuitivo. Hay justo también un ver que únicamente empieza allí donde ha encontrado su término el inmediato dirigir la vista.

### c) La dependencia óntica y su inversión en la marcha del análisis

A este respecto merece aún consideración especial el sentido de la dirección del "inferior retrógrado" y del "retroceso" analítico. En el orden del ser es, en efecto, lo *concretum* "dependiente" de las categorías; éstas predeterminan, lo *concretum* resulta determinado. Este orden es de suyo irreversible, estando la dirección de la dependencia anclada en la esencia del principio. Ello no obstante, aparece en el método la relación de dependencia inversa: el conocimiento de las categorías es dependiente del saber de lo *concretum*.

Esta dependencia invertida deja sin duda intacta la imperante en el orden del ser, pisando, antes bien, sobre ella, suponiendo su existencia como imposible de anular, pero la sobreconstruye con la relación inversa. En ello no hay paradoja de ninguna clase. Pues aquí no se trata de la categoría y lo *concretum* mismos, sino del "conocimiento" de la categoría y de lo *concretum*. La *ratio essendi* queda recubierta por la *ratio cognoscendi* y esta última es por el sentido de su dirección la inversión de la primera.

Tras de ello está el orden aristotélico del doble *prius* y *posterius*: lo dado es lo en sí secundario, pero ello no obstante, lo "primero para nosotros"; y lo buscado es lo anterior en sí, pero "posterior para nosotros". Si se entiende la categoría como razón de lo dado y lo dado como razón del conocimiento de la categoría, se reduce la inversión de la dependencia a la oposición entre razón de ser y razón de conocimiento. La dirección natural del conocimiento va sin duda hacia lo *concretum* solo y en ella permanece oculto el imperar de las categorías. Pero si se desvía esta dirección natural hacia las categorías, emprende el conocimiento el camino de la inferencia retrógrada. Y entonces corre en sentido contrario a la dirección de la *ratio essendi*.

Esto descansa en la peculiar libertad del conocimiento para "buscar" sus "razones" donde las encuentre, siendo indiferente que coincidan o no con las razones de ser. La relación entre la razón de conocimiento y la consecuencia de conocimiento es móvil por respecto a la relación entre la razón de ser y la consecuencia de ser; puede estar dirigida en el mismo sentido o en sentido contrario, según el lado del ente en que se encuentre lo dado al conocimiento. En el caso del conocimiento de las categorías está dirigida en sentido contrario porque lo dado es lo ónticamente secundario.

Mas también esta relación es en el fondo categorial y sin dificultad pueden reconocerse en ella las leyes de la dependencia de

la estratificación. Decisivo para ello es la "sobreconstrucción" de la *ratio essendi* por la *ratio cognoscendi,* que es claramente ostensible en la doble relación de la dependencia categorial: la dependencia de la marcha del conocimiento respecto del orden del ser que le sirve de base y a la vez su "libertad" frente a este orden. Es lo que responde al juego de contrarios entre la ley de la fuerza y la de la libertad. El conocimiento es en esta sobreconstrucción el ser más alto; su *novum* tiene por ende autonomía frente a su objeto (las categorías y la predeterminación que emana de ellas), pero a la vez supone éste como condición en el orden del ser. Mas en este caso es lo *novum* del conocimiento el método especial de la inferencia retrógrada. Y así es consecuente que se hagan sentir en el método aquellas dos leyes categoriales: el método es y seguirá siendo dependiente de la relación entre la categoría y lo *concretum* en el orden del ser, pero su propio avance se mueve libremente en sentido contrario a la dirección de esta relación. No anula el sentido de esta dirección, pero tampoco lo comparte; lo deja intacto, a la vez que corre en el contrario. La dirección de la dependencia óntica se conduce como "indiferente" a la dirección propia del método; es para ésta una mera base y a lo sumo una "materia".

Ahora bien, si se pregunta de qué dos estratos se trata en esta relación de sobreconstrucción, se ve que la *ratio cognoscendi* pertenece al ser espiritual, mientras que la *ratio essendi* en la dependencia de todo ente respecto de sus categorías es peculiar de la estratificación entera. Ontológicamente está, pues, dada la requerida distancia entre los estratos dondequiera que el conocimiento se dirige a algo distinto de él mismo. Esto es desde luego plena y totalmente justo también del método que trabaja; pero ya no es completamente justo de la conciencia del método. Pues aunque es verdad que aquí se superponen diversos grados del conocimiento, es a la vez evidente que al mismo tiempo se derrumba la distancia entre los estratos; el conocimiento se vuelve su propio objeto. Pero el conocimiento no puede sobreconstruirse a sí mismo. Ésta es la razón por la que el conocimiento del método no pasa de inadecuado en la conciencia del que trabaja con el método y únicamente se hace acabado en la conciencia de los epígonos.

### *d)* Observaciones históricas. El análisis, la hipótesis y la elucidación trascendental

El método analítico se encuentra en la historia de la filosofía dondequiera que se buscan en serio principios. Lo empleó cons-

cientemente y lo describió Descartes, que lo hizo del conocimiento general. Pero la cosa es mucho más vieja, pudiéndose demostrar que se remonta a Platón. Éste fue el primero en usar también la imagen de la ascensión: partiendo de los casos singulares dados, "reflexiona" el hombre sobre la idea, elevándose a ella en la visión. Oscuramente hacen las cosas recordar las ideas, pues que participan de éstas; la "anámnesis" despierta llamada por la percepción para llevar a cabo su "raciocinio de la razón de ser" (αἰτίας λογισμός). Pero si se la desarrolla con rigor metódico, toma la forma de un proceder hipotético.

Este proceder lo describe Platón exactamente (*Fedón* 100 *a*): se toma en cada caso por base un "logos", a saber, aquel del que se juzga que es el "más fuerte"; y en seguida se supone que lo que concuerda con él existe en verdad. El contexto muestra que con el "logos más fuerte" se mienta aquel enunciado sobre el principio básico del caso en cuestión que mejor responde a lo dado; sólo así tiene sentido afirmar el valor de verdad de lo que concuerda con él. Pues no es la opinión de Platón la de que deba verificarse la hipótesis en lo dado, sino a la inversa: se ha llegado ciertamente a ella desde lo dado, pero una vez que se la ha aprehendido, es la instancia más fuerte y forma por su parte el criterio para discernir lo que en lo dado es ser o es mera apariencia.

Esto no es la hipótesis en el sentido actual. La "concordancia" de lo dado con ella tiene otro carácter. Platón pensaba que el "logos más fuerte" se "ve" sin duda en la ascensión desde lo dado, aunque en contraste con esto, desempeñando el "ver" el papel de la instancia gnoseológica superior. Pero una validez absoluta no la atribuía a esta aprehensión intuitiva, al menos no dentro de regiones limitadas de problemas: puede preguntarse muy bien por la justificación de una hipótesis, y entonces hay que ir más adelante, hay que elegir como nueva hipótesis "la que de las superiores parece más evidente". Y así debe proseguirse hasta arribar a algo "suficiente" (*Fedón* 101 *a*).

De sumo valor en esta descripción clásica del método es ante todo la estrecha combinación del punto de partida empírico con la cima intuitivo-apriorística de la ascensión. Pero no menos importante es la intervención de lo hipotético. Repárese en que el concepto de "análisis" tal como se volvió usual desde la "analítica" aristotélica no puede hacer plena justicia a un método de inferencia retrógrada; en cambio, puede hacerlo el concepto platónico de la "hipótesis". El análisis produce la ilusión de un simple descomponer en elementos. Pero los principios no son meros elementos

del contenido de algo dado, sino también condiciones: son lo determinante en las determinaciones de lo dado; pero no son estas mismas. Un análisis del fenómeno no llega sin más a principios del ser, sino sólo a rasgos esenciales del fenómeno. El análisis categorial no es un mero exhibir en el fenómeno analizándolo, sino un penetrar a través hasta lo situado detrás o en el fondo. Este penetrar tiene necesariamente el carácter de un buscar tanteando, infiriendo, osando; permanece expuesto a dar en falso mientras no encuentre una instancia contraria, y tiene que empezar siempre de nuevo.

Es instructivo saltar la enorme distancia en el tiempo y en la situación general del problema para comparar inmediatamente el método de la estética, analítica y dialéctica trascendentales de Kant. Está fundado en la distinción de la *quaestio facti* y la *quaestio juris*: primero se sienta el hecho (de los juicios sintéticos *a priori*) en diversos dominios del conocimiento, y entonces se pregunta cómo son posibles. Esta pregunta se dirige hacia los principios (condiciones de posibilidad), mientras que aquel hecho forma lo *concretum*. Mas lo *concretum* es, aquí como en todas partes, lo secundario en el orden de la cosa; por consiguiente, en la *quaestio juris* se pregunta por lo primario partiendo de lo secundario. La marcha del pensamiento en toda elucidación trascendental es, pues, patentemente la del regreso o inferencia retrógrada, del análisis y de la ascensión.

Y por eso tiene que haber también en ella una intervención de lo hipotético. Y así se encuentra esta intervención en el capítulo central de la analítica trascendental, la "deducción de los conceptos puros del entendimiento". Esta deducción no concierne, como es sabido, al contenido de las categorías, sino exclusivamente a la "validez objetiva" de ellas. Con ésta se mienta su solidez, su convenir a los objetos de la experiencia. Aquí se sopesa, pues, el caso de que pudieran también no convenir, o sea, de que las consecuencias sacadas de ellas en la experiencia, los juicios sintéticos *a priori*, fuesen falsos. El mero sentido de la cuestión planteada en el tema de la deducción trascendental prueba, pues, el carácter hipotético que afecta a los conceptos puros del entendimiento hasta que ante una instancia contraria revelan ser objetivamente válidos.

El lugar donde encuentra Kant la instancia contraria y la forma en que la fundamenta, ya no desempeñan ningún papel para el problema del método. Lo importante es sólo que en el problema central de la crítica está puesta a discusión la posibilidad de superar la intervención de lo hipotético en los conceptos puros del en-

tendimiento. En la elucidación trascendental están, pues, juntos todos los momentos del método analítico y de la inferencia retrógrada. Únicamente se perdieron en el idealismo especulativo de los sucesores de Kant.

### *e)* El punto de partida fenomenológico-descriptivo del análisis

Como todo lo que puede descubrir la inferencia retrógrada tiene que obtenerse de lo *concretum,* es de importancia para ella saber hasta qué punto se ha aprehendido antes lo *concretum* mismo. Sin duda se gusta de identificar lo *concretum* con lo "dado", pero ¿está efectivamente dado por completo? No puede hablarse de ello, puesto que dado nunca está sino un pequeño sector; y, lo que pesa más, los límites de lo dado y lo desconocido se esfuman en lo semiconocido y presentido. Pero esto no tiene bastante fuerza de sustentación para servir de base de que parta la inferencia retrógrada.

Aquí está, pues, el campo de otro método, preparatorio, cuya tarea consiste en asegurarse de lo preconocido y dado. A esta tarea le da firmes contornos la *quaestio facti.* Sus medios no están en la inferencia, sino en la descripción. Pero una pura descripción está muy lejos de ser algo sencillo y fácil. Tiene que orientarse en medio de la multiplicidad de lo conocido, tiene que comparar, destacar lo general y esencial, y únicamente así producirá el material susceptible de beneficio por parte de la empresa de la inferencia retrógrada. Lo que compele a tal tarea es el riesgo que hay en emprenderla; sin éste, fuera superflua. Pero, así, tiene que ejecutar un trabajo que jamás acomete ni la conciencia ingenua, ni la científica positiva.

La tarea está llena de responsabilidades; pues sobre lo que esté propiamente "dado" son diversas las opiniones. Muchos errores de los sistemas de la historia de la metafísica tienen su raíz en una elección parcial o equivocada de lo dado. La tarea es también penosa, pues ya los términos del lenguaje corriente no bastan para apresar sin ambigüedad lo dado; hay que empezar por aclararlos, por purificarlos de equívocos, hay que acuñar nuevos. Esto sólo es posible fijándose en los fenómenos mismos, entrando en contacto directo con lo que hay más allá de términos y conceptos. Hay que recurrir, pues, a la intuición. Y justo esto es lo que ha acometido conscientemente el método "fenomenológico".

Es el mérito de los fenomenólogos haber hecho otra vez tangible lo dado en gran copia y multiplicidad —en contraste con aquellos

que sólo admitían como base los resultados de ciertas ciencias. Pero también su tendencia ha incurrido en un extremo, a saber, en el inverso: excluir del todo el conocimiento científico y admitir sólo el ingenuo. Así lo ha hecho en el supuesto de que la ciencia es un artefacto del intelecto, un falseamiento de los hechos prístinos; éstos tendrían que extraerse otra vez de la conciencia precientífica. Olvidaba que también la ciencia se adscribe a los fenómenos del conocimiento y tiene la misma pretensión de hacer descripción. Oprimió así un lado del fenómeno total en favor del otro; también ella hizo una elección entre los fenómenos anterior a la descripción. Como reacción puede ser comprensible, pero no por ello es menos una especie de traición a la esencia del método descriptivo; éste no tiene que criticar ni elegir, sino que limitarse absolutamente a aceptar y describir.[1]

Frente a todo ello hay que preguntar: ¿cómo trazar efectivamente los contornos del plano de los fenómenos de la descripción? Y especialmente por lo que toca al problema de las categorías: ¿cuál es la extensión de lo dado en cuanto *concretum* dado para inferir retrógradamente las categorías?

Pudiera pensarse que aquí bastaría reunir el conocimiento ingenuo y el científico, haciendo de dos regiones de fenómenos una mayor. La cuestión es tan sólo si se trata efectivamente de dos regiones heterogéneas de fenómenos que tendrían que juntarse por medio del método y únicamente por medio de él. Y ¿si justamente esto fuese el error? En verdad sólo hay ambos extremos en raros casos límites; en la conciencia efectiva del mundo apenas desempeñan un papel. Un conocimiento puramente ingenuo es un caso tan artificialmente construido como uno puramente científico; y sin duda están así construidos ambos por la teoría en cuanto que ésta, anteriormente a la descripción, no sólo practica una elección, sino

1 La crítica de la ciencia hecha por los fenomenólogos se agudizó rápidamente hasta llegar a una especie de hostilidad a la ciencia y pasó últimamente a ser un hacer caso omiso de la ciencia. Desde el comienzo estuvo en conexión con otros dos errores. En primer lugar, se restringió el método, sin razón, a los actos y fenómenos de conciencia; con ello se amputó del lado de la región de los fenómenos acentuado justamente en la sola conciencia no refleja del mundo y ontológicamente relevante, el lado del objeto. Todos los intentos de avanzar con ella hasta el problema del ser han fracasado por tanto ya a los primeros pasos. Pero en segundo término, desconoció la fenomenología su papel natural de método preparatorio y se erigió en suma de todo proceder filosófico. Creyó poder también resolver problemas; tuvo las esencias que describía ya por lo que hay con carácter de principio en las cosas. En verdad no es la descripción ni siquiera capaz de "plantear" problemas. La fenomenología no es aporética.

que además pone sobre lo elegido discutibles acentos de valor. Esto es ya un falseamiento del fenómeno.

Lo que efectivamente ocurre como fenómeno susceptible de descripción más acá de toda torsión constructiva, pertenece, antes bien, justo a un cierto nivel medio entre el conocimiento ingenuo y el científico. Este nivel ni tiene unidad, ni contornos firmes; ni tampoco es históricamente fijo: muda respondiendo al estado del saber y la cultura de los pueblos y épocas. Pero su mudar se mueve dentro de ciertos límites y presenta cualitativamente dentro de sí siempre los mismos rasgos fundamentales. A los extremos sólo se acerca ocasionalmente y entonces es cuando es menos susceptible de descripción.

### *f)* El plano de los fenómenos de la descripción

Probarlo así es más fácil de lo que se creería. De la conciencia científica es una cosa bien sabida que no se libra del todo de los prejuicios "ingenuos" que trae consigo. Tampoco es completo nunca su contenido. Tiene que aislar "lados" del objeto, perdiendo de vista con ello la totalidad. En cada dominio sabe el profesional mismo mejor que nadie que sólo ve un sector. En lugar de la efectiva visión de conjunto entra el completar involuntariamente fundado en lo que se acepta sin penetrarlo con la vista.

Por el otro lado no es menor el yerro. La fenomenología quería describir una conciencia ingenua de los objetos. Empezaba en la percepción y creía describir una conciencia aún no influida por la ciencia. Se engañaba de raíz: lo que describe no es una conciencia ingenua con la que se encuentra, sino la construcción apriorística de una conciencia semejante. La conciencia que describe es ciertamente objeto "intencional" de su visión interna. Pero el objeto "ente" en el que quería dar, la efectiva conciencia de los objetos, es distinto.

La cosa es que una conciencia efectivamente ingenua no se le presenta en ninguna parte a la vista de la filosofía que anda buscándola, ni puede presentársele a ésta. Esto no quiere decir que no pudiera haberla, como en los niños o en los primitivos. Pero ¿cómo quiere el filósofo, que ni es niño ni primitivo, penetrar en ella para describirla? Nadie puede ver por dentro una conciencia ajena, ni menos una de especie distinta de la suya. Cabe, sí, aprehender sus exteriorizaciones o confiarse a sus declaraciones. Pero las primeras están sujetas a interpretación por analogía con la propia conciencia, y las segundas sólo puede hacerlas una conciencia re-

fleja. Cuál sea el aspecto de la percepción o de cualquier otra forma de aprehensión de objetos en una conciencia efectivamente ingenua, cuáles sean sus rasgos esenciales, es cosa de que jamás puede hacer la experiencia ningún pensador filosófico; y ello justo por ser un pensador filosófico. Si fuera un ingenuo, sin duda percibiría y concebiría como un ingenuo; pero no podría saber de la constitución de su percibir y comprender, y ello justo por ser un ingenuo. Sólo el que reflexiona filosóficamente puede tener un saber de la conciencia. Pero la conciencia de la que puede saber no es una conciencia ingenua.

Cierto que en cuanto filósofo puede "recordar" cómo concebía de niño ciertas cosas. Pero también el recuerdo elige, interpreta, falsea. Semejante reminiscencia —que es tan esporádica y tanto se burla de todo control— puede que le baste a la psicología infantil. Al análisis categorial no le basta. No de otra suerte es con el "sumergirse" en la conciencia infantil. Nada es más arbitrario, más lleno de prejuicios, más artificialmente construido que semejante sumergirse. Y en ambos casos aumenta el falseamiento en la medida de la heterogeneidad de la conciencia ajena comparada con la propia.

La razón de ser de esta ineluctable fatalidad es de todo punto simple: directamente dada nunca le está al que reflexiona sobre la conciencia sino la propia, ni indirectamente sino una igual a la suya. Sólo puede describir una conciencia semejante. Todos los intentos hechos para describir otra se quedan en construcción artificial. En rigor, también la construcción puede dar en la verdad. Pero ¿cómo pretendería saber que da en ella? No podría distinguirse lo certero de lo absurdo.

Así, pues, el intento fenomenológico de describir la conciencia ingenua carece de valor a pesar de todos sus honrados esfuerzos. Pero tanto más seria se vuelve la cuestión de la localización del plano efectivo de fenómenos de la descripción. Aquello por lo que hay que preguntar ya no es, pues, la conciencia ingenua o la científica, sino aquello que es lo único dado y susceptible de descripción.

Sólo hay un camino para llegar a responder la pregunta: la conciencia filosófica tiene que reflexionar sobre cómo se encuentra consigo misma. No puede ni echar mano, retrocediendo, de una más ingenua, ni echar mano, avanzando, de una puramente científica. Tiene que empezar absolutamente consigo misma. Esta reflexión tiene que tratar de atrapar la conciencia justo en aquel punto en que empieza a reflexionar. Esto es, aunque de ninguna suerte simple, con todo fundamentalmente bien posible.

La conciencia que así se llega a apresar no es una conciencia ingenua como tampoco es una conciencia puramente científica. Es siempre y necesariamente una conciencia que piensa, reflexiona y juzga ya en alta medida. Siempre tiene ya detrás de sí un camino de formación en el que recogió, se apropió y elaboró un gran tesoro de saber. Ve todas las cosas bajo puntos de vista, no creados por ella misma, sino aceptados, en el seno de los cuales fue creciendo con su desarrollo espiritual. Es el resultado de la marcha de un devenir.

Semejante conciencia del mundo en ningún caso es ingenua. Está cruzada por innumerables hilos de conocimiento científico que no pueden sacarse de ella. El hecho de que sepa las razones de ser (y aunque sólo sea aproximadamente) de muchos procesos de la naturaleza y de la vida humana le hace verlo todo a determinada luz, abriéndole la perspectiva de grandes panoramas, hasta acabar determinando la posición que ella misma se adjudica en el mundo. De esta manera determina también esencialmente la reflexión filosófica; más aún, es lo que la provoca por primera vez.

El plano de fenómenos de la descripción es una conciencia del mundo que se mantiene en el punto medio entre los extremos construidos artificialmente —punto medio sin duda vacilante, no susceptible de deslinde e históricamente movible, pero sin embargo que en cada estadio vuelve a ser de nuevo el medio. Comparados con este medio nunca resultan los extremos, sean artificialmente construidos o aproximadamente ostensibles, casos límites que no alteran la imagen de ella. Para el proceder de la descripción y el valor filosófico del análisis es ello de alta significación. Justo el dominio de la descripción forma la base para avanzar metódicamente, en la inferencia retrógrada, hasta las categorías.

El hecho de que esta base no tenga desde luego dos niveles, sino uno solo, aunque sea un amplio nivel que se esfuma en límites vagos, es lo único que hace posible la firme referencia del análisis categorial al plano de que parte. Ambiguo únicamente se vuelve el nivel cuando se pone a prueba su contenido de verdad. Pero esto entra en la esencia del mero ser fenómeno. Y el poner a prueba ya no es cosa de la descripción de los fenómenos, sino cosa del análisis.

## CAPÍTULO 64

## EL MÉTODO DIALÉCTICO

### *a)* LA TORSIÓN DE LA CONSIDERACIÓN HACIA LA HORIZONTAL

La dialéctica está muy lejos de ser sólo un método. Hay un pensar dialéctico en la vida más acá de toda investigación. Hay un ingrediente dialéctico en el psíquico sentir y conducirse, en el querer y obrar, en el lenguaje y el arte, en la ficción y la fantasía. Lo hay también realmente, sin nuestra intervención, en el mundo tal cual es, en las relaciones humanas, en la colectividad, en la política y la historia.

De nada de todo ello se habla aquí. La dialéctica es como método algo distinto. Sólo concierne al proceder de la investigación de las categorías en cuanto éste sigue un entretejimiento de los contenidos que fuerza a la consideración a ir en cada formación circuida por límites más allá de estos límites y hacer entrar en su campo conjuntos mayores. Con ello se altera también esencialmente el contenido de lo circuido por aquellos límites, que va revelando ser distinto de aquello en que se había fijado la vista. Semejante compulsión a ir más allá existe sin duda en toda persecución de un problema. Pero su significación únicamente la alcanza en la investigación de los principios porque aquí es todo circuir con límites provisional y si se lo hace fijo, se convierte en traba.

Repárese en que la ascensión del análisis parte siempre de un *concretum* limitado. Nunca puede elevarse, por tanto, sino a algunas categorías o a lo sumo a un grupo limitado de ellas. Ensanchar la vista sólo puede hacerlo mediante una nueva ascensión partiendo de un *concretum* ensanchado. Pero esto no siempre está dado. Y el conjunto de las categorías aprehendidas esporádicamente es mucho menos aprehensible aun de esta manera; sólo puede flotar ante la vista como un postulado, pero no cabe verlo en las categorías mismas.

Un método semejante puede introducir bien en el reino de las categorías, pero no avanzar por él, ni siquiera abarcarlo con la vista, mientras trabaje solo. Para ello tendría que cambiar de dirección, torciendo de la "vertical" de la ascensión a la "horizontal". En cuanto inferencia retrógrada no puede hacerlo.

Pero de hecho hay muy bien el movimiento de avance del conocimiento dentro de la multiplicidad categorial, y toda investigación

de los principios ha recorrido en la historia de la metafísica el camino que lleva a avanzar en seguida desde lo que se acaba de encontrar. Si las más de las veces se puso en marcha precipitadamente, queriendo saltar ya desde un escaso terreno al todo, fue de cierto un error. Y el error se ha vengado. Pero allí donde son posibles errores, también es posible un proceder consecuente. La cuestión del método dialéctico es, pues, la de cómo llevar a cabo consecuentemente y conforme a los problemas la torsión del avance hacia la horizontal fácticamente practicada con frecuencia.

Para hacerlo brindan el asidero las leyes de la coherencia. El nuevo proceder sólo tiene entonces justificación cuando avanza, exactamente como el analítico, siguiendo una conexión ya existente del ser, aunque otra. Esta otra conexión —distinta de la de las categorías y lo *concretum*— es la conexión del contenido de unas categorías con el de otras.

Esta conexión existe. Sus leyes son las leyes de la coherencia (cap. 45 *b*). El proceder dialéctico es, en la medida en que pretende tener validez objetiva, la consecuencia metodológica de estas leyes, exactamente tal cual el proceder de la inferencia retrógrada es la consecuencia metodológica de las leyes de la validez. La diferencia formal está sólo en que el proceder dialéctico no se halla forzado a correr "contra" la existente *ratio essendi*. Pues la coherencia de las categorías carece de dirección dentro de su dimensión; hasta donde alcanza, pura y simplemente, se funda en la reciprocidad. Por eso tiene la dialéctica una libertad de movimiento totalmente distinta. Una vez situada en un punto de partida, encuentra abiertas todas las direcciones. La coherencia lo une todo justo con todo dentro de un estrato de categorías.

Con esto se halla dado el inicio de un avance en gran estilo. La torsión de la consideración hacia la "horizontal" es el recodo en que la visión dirigida concéntricamente a distintas categorías, pasa a ser amplia visión de conjunto. En esto reside tanto la superioridad como el peligro del método dialéctico. Ambas cosas son bien conocidas por los grandes ejemplos históricos de proceder dialéctico. Este método está siempre expuesto a la tentación de perder el contacto con la base analítica de que partió, volviéndose especulativo y tomando su propia movilidad por una movilidad de su objeto. La mayoría de las cabezas dialécticas ha sucumbido a esta tentación. Es lo que ha hecho sospechoso incluso el concepto de dialéctica.

Pero en la esencia del método no entra semejante descarrilamiento. Sólo el peligro entra en su esencia. Cómo hay que hacerle

frente lo enseñan en forma inequívoca las leyes categoriales de la coherencia.

### *b)* El correctivo de la dialéctica al ingrediente hipotético del análisis

El complemento del contenido por medio de la visión de conjunto no es el único perfeccionamiento que aporta la dialéctica al análisis. Los resultados de este último están expuestos no sólo al aislamiento, sino también a una cierta inseguridad. La inferencia retrógrada no puede evitar el ingrediente hipotético. Como correctivo de la hipótesis sólo tiene la confrontación con lo dado. Pero ni siquiera la más perfecta concordancia es aquí prueba de verdad. Siempre resulta posible que al sacar las consecuencias del principio inferido se cometa el mismo error que en la propia inferencia retrógrada.

Esto sólo cambia cuando además de ver el principio desde lo *concretum* entra en juego una segunda especie del ver que tiene su sostén en otros puntos de apoyo: un ver un principio dentro del conjunto de los principios. Semejante ver sólo es, ciertamente, posible allí donde ya se conocen otros principios, pero los otros tampoco pueden haberse encontrado sino por inferencia retrógrada. Ésta sigue siendo, pues, la base. Pero son sin embargo cosas muy distintas el que cada una de estas inferencias retrógradas tenga que responder de sí misma y el que con sus resultados conduzcan a su vez todas a un conjunto que puede aprehenderse en cuanto tal y servirles mutuamente de correctivo.

La dialéctica categorial —así puede llamarse para distinguirla de la especulativa— es la intuición conspectiva de las categorías que va de la mano de la coherencia de éstas en cada estrato. Entendida como instancia de control, también conduce sin duda a un dialelo. Pero éste es sin embargo de una índole distinta de la del dialelo del análisis. No es bimembre, sino cuatrimembre, abarcando el contenido categorial de todo un estrato del ser. Esto solo da por resultado otro alcance. Pero si se repara en que los distintos miembros de este conjunto empezaron infiriéndose por otro camino e independientemente de él, el resultado es aquí una interferencia de dos tipos heterogéneos de conjunto y de visión de conjunto que se cruzan en cada una de las categorías: un conjunto horizontal y otro vertical, una visión partiendo de lo *concretum* y una visión partiendo de la pluralidad de otras categorías que están unidas todas unas con otras por su contenido.

La reciprocidad unidimensional de la concordancia es un criterio débil. Pero dos especies heterogéneas e independientes entre sí (por ser diversas dimensiones) de concordancia recíproca forman un criterio de alta certeza. Se apoyan y completan mutuamente. Un error que no descubre la una difícilmente puede escapar a la otra —y tanto menos cuanto de más diversa especie y más independientes entre sí sean. Mas en punto a autarquía y heterogeneidad no dejan el análisis y la dialéctica nada que desear.

Lo que ha resultado aquí como consecuencia es una perspectiva metodológica de gran alcance. La interferencia del análisis y la dialéctica forma patentemente un complexo de métodos en que las maneras heterogéneas de trabajar se acompañan y rectifican paso tras paso. Más aún, rigurosamente tomado es un complexo de tres métodos; pues también la descripción entra en juego, en cuanto que su avance hace posible una y otra vez nuevas inferencias retrógradas. En este complexo ocupa el método analítico el centro de unión, pues la dialéctica y la descripción no se tocan directamente. Pero sí trabajan paralelamente. Una vez que la descripción ha hecho posible una nueva inferencia retrógrada, es en seguida lo inferido por ésta base de una nueva visión dialéctica de conjunto; y una vez que la dialéctica ha conducido a nuevas categorías, quedan éstas sujetas otra vez al control de la concordancia con lo *concretum* descriptivamente aprehendido.

### *c)* La dialéctica especulativa y la categorial

Sin embargo, está el trabajar con el método dialéctico amenazado de la forma más grave por el peso tradicional de los idealistas alemanes y especialmente por Hegel. Es necesario, por ende, separar totalmente desde los primeros pasos la dialéctica categorial de la especulativa, descubriendo y rechazando los prejuicios de esta última. La dialéctica hegeliana tiene por base la idea de una razón cósmica cuyos rasgos esenciales son también propios de la razón humana. Sobre la base de este supuesto, sólo necesita el pensar filosófico un principio de autodespliegue, un hilo conductor, por decirlo así, con el que recorrerse a *sí mismo*, para encontrar la serie de las categorías; pues con ello recorre a la vez el mundo. Semejante principio lo encuentra Hegel en las continuas antítesis y la serie de las síntesis que las superan con la misma continuidad.

En vista de cosas de tal suerte osadas, es necesario indicar expresamente en qué consiste, en sus puntos principales, la reducción

del proceder dialéctico desde el sentido especulativamente extremado al estrictamente categorial.

*1.* La dialéctica no es un pensar puro libremente flotante, un crear con conceptos, sino un genuino conocer que se encuentra con su objeto (las categorías) como con un objeto existente independientemente de él. Como todo conocer, sólo puede aprehender lo que "es", y apresar en conceptos lo aprehendido. Sus conceptos están con las categorías que deben apresar en la relación de una aproximación de contenido.

*2.* La dialéctica no es un conocer puramente apriorístico sin base empírica. Su campo legítimo de trabajo sólo alcanza hasta donde existe un ligamen regresivo con un *concretum* dado. El ligamen es un ligamen por medio del análisis a lo ostensible descriptivamente.

*3.* La dialéctica no procede deductivamente. No deriva ni tampoco demuestra. No tiene principios de los que pudiera derivar. Lo que apresa en sus conceptos tiene que "experimentarlo" antes en su objeto. Es por tanto una experiencia de orden superior, a saber, aquella que hace el pensar con sus propias categorías y con las del ente en la ligazón de unas con otras.

*4.* La dialéctica no tiene un esquema formal único. No avanza conforme a una receta (como la de la tesis, la antítesis y la síntesis). Cambia su marcha con cada contenido, tratando singularmente cada relación categorial. Su esencia es el más extremado ajuste a lo específico de su objeto. Por eso no pudieron nunca los maestros efectivos de la dialéctica decir en general qué es lo que hacían: no porque no lo supiesen, sino porque no era un operar general.

*5.* La dialéctica no es un resolver contradicciones, ni tampoco un producir síntesis. Con la "pugna" (no la contradicción) y la resolución de ella tiene sin duda que ver, pero ni con ella sola, ni tampoco preponderantemente con ella; tampoco resuelve, en absoluto, toda pugna (*cf.* cap. 32 *c* y *d*). El hecho de que allí donde aparece se imponga la pugna al pensar, no radica en una predilección de la dialéctica por ella, sino en su fracaso ante ella.

*6.* La dialéctica no es un movimiento del concepto. Sí están los conceptos de la dialéctica en movimiento. Es formación y trasformación de conceptos, como todo trabajar con un método y todo progresar cualquier conocimiento. Pero lo primario es en ella, como en todo proceder, el progresivo aprehender su objeto, es decir, las categorías; lo que hace siguiendo las líneas de la coherencia categorial. Los conceptos tienen, pues, necesariamente que mudar respondiendo a tal progreso.

7. La dialéctica tampoco es un movimiento del objeto. El objeto puede tener su movimiento, pero no es el del pensamiento que lo apresa. Una genuina dialéctica no viene, pues, de suyo, en absoluto, a tenerse por el automovimiento de las categorías, para no decir nada del de una razón cósmica. Sí persigue el rastro de ciertas leyes del mundo, pues que persigue el rastro de la coherencia categorial. Pero la marcha de la persecución no es la marcha de la coherencia.

8. La dialéctica no se dirige teleológicamente a últimos fines previamente determinados. Tampoco es una ascensión a lo Absoluto. No tiene fines distintos de los de todo método y todo conocimiento: aprehender su objeto. Hasta dónde va llegando, lo "experimenta" únicamente al progresar. No hay para ella ninguna dirección previamente trazada. No está ligada ni a un sistema lineal, ni a uno cíclico. Dentro de un estrato de categorías le están abiertos todos los caminos. Pues la coherencia a la que persigue es por todos lados recíproca y sin dirección.

9. La dialéctica no es ningún llegar la razón a sí misma, ningún pensarse el espíritu a sí mismo. En ella no está escondida ninguna metafísica del mundo. Tampoco es un desarrollo de ella misma. En general no desarrolla nada, sino que descubre y aprehende. Como todo genuino conocimiento, arriba a algo "distinto de ella misma". Una vez que ha penetrado su objeto, se vuelve superflua. Prácticamente no llega en rigor con él al fin, como tampoco ningún conocimiento filosófico.

### *d)* Consecuencias metodológicas de las leyes de la coherencia

Si se eliminan, pues, los indicados prejuicios de la dialéctica especulativa, es lo que queda algo mucho más sencillo y trasparente, que puede abocetarse con pocas pinceladas.

Como la dialéctica categorial sigue a la coherencia, y ésta se conoce por sus leyes, para obtener la estructura efectiva de la dialéctica basta beneficiar metódicamente las leyes de la coherencia. El papel central lo desempeña aquí la ley de implicación; sólo juntas con ella dan por resultado consecuencias las leyes de la unidad del estrato y de la totalidad del estrato. Al lado de las anteriores no desempeña, en cambio, metodológicamente papel alguno la ley de vinculación.

Aquellas tres leyes dicen que todas las categorías de un estrato están en relación de condicionamiento mutuo, se implican recíprocamente, no ocurren aisladamente; además, que su totalidad tiene

un *prius* sobre la categoría suelta, que toda categoría tiene su propia esencia tanto "fuera de ella" en las otras cuanto dentro de sí, y que la coherencia del estrato está representada totalmente tanto en cada elemento cuanto en el todo del estrato. De todo esto resulta lo siguiente:

1. Sólo puede conocerse completamente una cierta categoría cuando se conocen ya todas las categorías del estrato.

2. Si pudiera conocerse completamente una categoría, se habría con ello conocido las restantes categorías del estrato.

3. Partiendo de cada una de las categorías a que se hubiese llegado tendría que poderse desarrollar entonces el estrato entero de categorías.

Como la condición de un conocimiento completo no puede cumplirla la inteligencia humana, carecen estas reglas prácticamente de valor, si no pueden adaptarse al conocimiento finito. No podemos partir ni de una categoría completamente conocida, ni del conocimiento completo de un estrato de categorías. En ninguno de los dos lados se halla a nuestra disposición sino lo que nos suministra el análisis. Y justo ello es limitado. La grandiosa perspectiva que se abre sobre la base de la coherencia categorial no puede beneficiarla plenamente el conocimiento humano. Pero si se reducen aquellas tres reglas metódicas a lo asequible al hombre, descienden ellas mismas a una especie de altura media: en cambio, resultan prácticamente aplicables. Dicen de la siguiente manera:

1. El contenido de una cierta categoría nunca es cognoscible sino hasta donde son cognoscibles las restantes categorías de su estrato.

2. Una vez conocidos algunos momentos de una categoría, se ha vuelto justo con ello cognoscible exactamente otro tanto del todo del estrato de categorías.

3. Desde cualquier categoría puede aprehenderse la coherencia de su estrato exactamente hasta donde se la ha aprehendido a ella misma.

No es menester decir palabra acerca de cómo todavía representan estas tres reglas un asidero metódico de primer orden. Hablan claramente en su propio favor. Según ellas le están abiertos al limitado conocimiento humano dos caminos de intuición conspectiva desde todo estado de la investigación de las categorías, cualquiera que sea: del todo de un estrato al miembro y del miembro al estrato, o —por no estar dado nunca el todo— de los fragmentos de la coherencia del estrato aprehendidos en cada caso a la categoría suelta, así como a la inversa, de los fragmentos aprehendidos de una categoría a la coherencia del estrato.

Pues tal es la situación en toda investigación de las categorías: la intuición conspectiva está obligada a partir de los puntos que le ofrece el análisis. Pero estos puntos pueden tener la localización más variada: pueden estar repartidos entre una pluralidad de categorías parcamente conocidas y pueden apiñarse en una sola categoría cuyos momentos estén mejor conocidos. En el primer caso será determinable la categoría aislada desde la coherencia de varias; en el segundo, un sector del complexo de varias desde la estructura interior de la categoría suelta.

En esta doble oportunidad descansa la extraordinaria libertad de movimiento de la dialéctica —libertad que no tiene nada que ver con una construcción especulativa, antes bien se mantiene apegada siempre a lo dado y consiste justamente en esta ilimitada fuerza de adaptación. La forma de su movimiento de avance es la implicación tal cual la enuncia la cuarta ley de la coherencia. La implicación misma de las categorías alcanza justo al pensar que le sigue el rastro y a los conceptos de este pensar: en la medida en que en los conceptos está aprehendido efectivamente algo de la constitución interior de las categorías, se hallan sujetas a la misma implicación que aquello que apresan. Pues la implicación en cuanto tal se da en el contenido en cuanto tal; es indiferente a que el contenido exista sólo en el pensamiento o más allá del pensar, en sí. En nada altera esto el medio del pensamiento con su manera de ser secundaria (meramente lógica). Este medio es dócil y casi sin resistencia al sentido propio de las estructuras ónticas; únicamente se vuelve rebelde cuando el hombre le impone metas ajenas a él, que no están al servicio del conocimiento. El proponerse metas especulativas destruye todos los métodos, no sólo el dialéctico. Pero allí donde el pensamiento se mantiene limpio de ello, tienen los conceptos que "conciban" aunque sólo sea un fragmento de contenido categorial que implicarse unos a otros de la misma manera que las categorías.

Así es como se produce el prodigio de la dialéctica categorial: la posibilidad de que la implicación de los conceptos en la marcha del pensar reproduzca y repita una implicación de las categorías existente en sí. La dialéctica no crea la implicación; la "experimenta" en sí misma como dialéctica de sus conceptos. No es nada distinto de lo que pasa en el conocimiento deductivo: el rigor de la consecuencia se "experimenta" como necesidad del pensamiento sin que éste añada por sí nada. Tan sólo es el interno experimentar de un estilo mucho más grande y una riqueza de estructuras mucho mayor en la dialéctica.

*e)* LA FORMACIÓN Y EL MOVIMIENTO DIALÉCTICOS DE LOS CONCEPTOS

Partiendo de aquí puede comprenderse aún más profundamente la superación de lo hipotético en el conocimiento de las categorías de que se habló antes. Se opinaría, en efecto, que si un método infiere de los resultados retrógradamente inferidos del análisis, que ya son ellos mismos hipotéticos, a otras categorías, con mayor razón tendrían que ser hipotéticos sus resultados. Todo lo contrario es el caso: en la implicación de las categorías se produce un orden de otra especie, que en cuanto tal tiene una evidencia autárquica y así se convierte en contrafuerte de lo descubierto tanto como en base de un ulterior descubrir.

Pero no sólo inciertos, sino también indeterminados son los resultados del análisis. Éste sólo puede definir las categorías partiendo de la relación de éstas con lo *concretum*. Por su contenido resultan necesariamente parcas tales definiciones. Pero esto cambia bajo el punto de vista de un condicionamiento mutuo de las categorías como aquel cuyo perfil trazan las leyes de la coherencia. Formalmente, sin duda que tampoco se obtiene de él sino una definición por referencias; pero la multiplicidad de éstas es aquí tan grande que la definición sacada de ellas tiene el valor de una efectiva determinación del contenido.

La fuerza definitoria de la dialéctica sólo está limitada por la imposibilidad de que el entendimiento finito agote esta multiplicidad de referencias. Para este entendimiento hay en la formación de los conceptos categoriales una tarea absolutamente interminable. Los conceptos de las categorías no están nunca acabados, se hallan en constante trasformación, respondiendo a lo que constantemente aprende de nuevo el conocimiento acerca de las distintas categorías; estos conceptos no pasan por su contenido de ser valores de aproximación a aquello que deben concebir. El valor límite está en la totalidad de la coherencia del estrato. Pero como ésta sólo fragmentariamente se abre al concebir, tiene el concepto que recorrer la serie de los valores de aproximación. Tiene, pues, que ser móvil, que trasformarse permanentemente.

Éste y no otro es el verdadero sentido del tan invocado movimiento del concepto. No es de ninguna suerte un privilegio de la dialéctica, sino común a todo progreso del conocimiento, también al extrafilosófico, e incluso al extracientífico; pues en todas partes ocurre el mismo aprender más y mejor. La diferencia está sólo en que en la dialéctica se mueve la formación misma de los conceptos

a la plena luz de la conciencia; por eso resulta tangible aquí en medida enteramente distinta el fenómeno del movimiento del concepto —que no es en efecto nada más que la continuada "formación" del concepto.

Según lo anterior debiera estar claro sin ambigüedad alguna que no se trata de un movimiento de las categorías mismas. Las categorías no se "forman"; no dependen de ningún progreso del conocimiento ni ningún aprender cosa mayor. La historia de los conceptos —en su mudanza a través de los tiempos y de la serie de los "sistemas"— no es la historia de lo que ellos conciben.

Con esto se halla en conexión otra cuestión: la de cómo pueden moverse, comoquiera que sea, los conceptos. Esta cuestión es temida sin razón; no amenaza, como se ha creído, a la lógica con la abolición de sus leyes. Más aún, ni siquiera toca a la bien entendida identidad de los conceptos. Conceptos definitivamente definidos serían invariables; tan sólo se pregunta si hay tales en algún lugar de la vida y la ciencia. En el análisis categorial no puede haberlos, porque los conceptos de las categorías son conceptos que tienen que formarse. Aquí no puede empezarse con definiciones, y menos que con ningunas con aquellas que se piense fijar.

Además de que no pugna en absoluto la identidad de un concepto con su cambio de contenido. La identidad no es precisamente tautología. Idéntico no es un concepto por la inmovilidad de sus notas, sino por su carácter sistemático y la referencia inequívoca al objeto de que es el concepto. El objeto no se remueve, lo mismo si es un *concretum* que una categoría; sólo se remueve la intuición de él y con ella el juicio. Una nueva intuición descubre nuevas notas y ocasionalmente anula notas envejecidas. Las notas se atribuyen como predicados al concepto, o sea, se insertan en el sistema de las determinaciones de éste. Esta inserción es la obra del juicio. En la serie de los juicios se trasforma el concepto, ensanchándose el sistema de sus notas. Pero el sistema sigue siendo el mismo; es un sistema móvil que se mantiene en medio del cambio de las notas (*cf.* cap. 33 *e*).

Así es con todos los conceptos, en la vida como en la ciencia. Tan sólo el *tempo* de la trasformación es diverso. Los conceptos sólo son "vivos", es decir, vehículos utilizables del conocimiento, que nunca reposa, mientras son móviles. Si un día se vuelven rígidos en una "definición" ya no removible —como lo pide el ideal de la ciencia de los logísticos—, son conceptos muertos sobre los que sigue su camino el progreso viviente del conocimiento.

El movimiento del concepto no es algo único de un método. La

dialéctica se limita a seguir haciendo conscientemente lo que sucede sin más en todo conocimiento formador de conceptos. Y esto es de cierto lo que tiene de especial. El sistema íntegro de las notas está en un concepto categorial siempre mucho más allá del límite de la determinación del concepto en cada caso; está en el sistema de las categorías de un estrato entero del ser. Las leyes de la coherencia han mostrado que este sistema debe considerarse como una sola categoría altamente compleja que nunca deja escapar sus momentos de la asociación que ella es. En toda conceptuación, cualquiera que ella sea, resulta perceptible el rastro de esta asociación sistemática como algo que falta, es decir, como una referencia del concepto a algo que está más allá de él. Al concepto es inherente así la tendencia a concebir lo no concebido en él. Visto por el lado del contenido, es el sistema de sus notas y de lo que no entra en sus notas. Por lo tanto no tiene la tendencia a la trasformación fuera de sí, como otros conceptos, sino dentro de sí. A ir más allá de él mismo lo empuja la implicación de las categorías que se anuncia en cada caso en su contenido.

Esta tendencia interior al movimiento en el complexo del concepto es el momento propiamente dialéctico en la formación de los conceptos filosóficos. Es un fenómeno que sólo puede aparecer puro en conceptos puros de categorías. Pues en coherencia rigurosa sólo se hallan las categorías. Así sucede que un movimiento propiamente dialéctico de los conceptos sólo ocurra allí donde con la formación del concepto se trata de apresar lo que con carácter de principio hay en una cosa. Pues sólo lo que tiene tal carácter es cosa de las categorías.

### *f)* Logros y límites de la dialéctica categorial

Puede decirse que únicamente con el comienzo del pensar dialéctico empieza la efectiva formación de conceptos categoriales. Únicamente en la coherencia se vuelve tangible el contenido categorial. Pues únicamente con la entrada de la implicación en el concepto mismo se vuelve éste capaz de seguir al proceso del ir orientándose en la multiplicidad categorial. Las ideas de Platón no pasaron de ser tautológicas —sujetas a la "homonimia" (cap. 6 *c* y *d*)— hasta que Platón aprendió a entenderlas y definirlas por el "entretejimiento" de efectivos principios ("máximos géneros"). Esta experiencia metodológica ha seguido siendo típica para toda aprehensión del contenido de categorías, habiéndose repetido a cada nuevo intento.

Es radicalmente cosa de imposibilidad introducir conceptos filosóficos fundamentales de la manera consistente en lanzar por delante su definición. Se sale del paso con una definición nominal, pero ésta no dice nada del contenido. La experiencia ha enseñado que el camino inverso es el único practicable. Éste es ciertamente paradójico: se introduce el concepto en una indeterminación provisional y se desarrollan en lugar de su contenido sus referencias a otros conceptos fundamentales, es decir, se lo aplica. Se procede, pues, con él justamente tal como si estuviese ya definido y pudiera servir ya de punto de referencia a aquellas referencias. Pero el resultado no es, como debiera esperarse, el continuar las referencias indeterminadas, sino el inverso: el concepto indeterminado gana en determinación por medio de las referencias, quedando definido en la medida en que se avanza por ellas.

Esta experiencia tiene que seguir siendo enigmática y hasta sospechosa mientras no se la comprenda partiendo de la implicación categorial. Comúnmente constan los conceptos de notas del todo distintas de las meras referencias exteriores. En los conceptos categoriales es distinto porque las categorías mismas sólo tienen en sí aquellos momentos que responden a la coherencia omnilateral de todo un estrato de principios. Por eso no es un rodeo, sino el único camino recto, el definirse los conceptos categoriales por sí mismos recíprocamente y avanzando paso a paso. La implicación categorial penetra en los conceptos todavía indeterminados y les procura la determinación que reciben de ella las categorías mismas.

En este estado de cosas *sui generis* descansa el alcance del pensar sistemático, incluso mucho más allá de los límites de la dialéctica propiamente tal. Es aquí una misma cosa el despliegue del pensamiento y la definición de los conceptos que lo sustentan. Si se quisiera empezar con conceptos definidos, como pide la pedantería de maestros de escuela del positivismo, sólo para empezar se tendría que haber llegado ya al término, teniendo a las espaldas la investigación entera. Si una ciencia ha definido hasta el final sus conceptos, conoce también hasta el final su objeto, o sea, ya no tiene nada que buscar. Mientras trabaja, están los conceptos inconclusos; al comenzar, necesariamente vacíos. Pues "únicamente los predicados dicen lo que el sujeto es" (Hegel). Pero en la serie de los predicados consiste el contenido de la marcha entera de la investigación.

Tan rica en contenido es justo la esencia de las categorías, que la definición de sus conceptos equivale a toda una ciencia. Este estado de cosas elevado al nivel de la conciencia y rehecho en la

forma de un método que trabaja según un plan, es la dialéctica categorial. El espacio de que ésta dispone es fundamental y exactamente tan amplio como el de la coherencia categorial. Su límite coincide, pues, con el límite mutuo de los estratos del ser.

En la práctica es, sin embargo, el espacio de que dispone considerablemente más estrecho. Un intelecto infinito bien podría, como querían los idealistas, recorrer la totalidad de la coherencia categorial partiendo de una sola categoría. El intelecto finito no puede hacerlo porque nunca concibe una categoría suelta en la totalidad de sus momentos. Esto no obstante, es también para él el método dialéctico un camino practicable. Dentro de ciertos límites, pueden anticiparse muy bien categorías sobre la base de la implicación; tan sólo resulta la anticipación de un contenido restringido. El concepto anticipado de una categoría se queda en una relativa indeterminación hasta que se hace completar por otro lado. Sobre la base de una implicación plurilateral, se obtiene el contorno de nuevas categorías (no inferidas por el camino analítico), y no como un contorno completamente vacío, sino henchido ya parcialmente en la medida en que se haya aprehendido la multiplicidad de referencias. Se trata entonces de fijar el complexo de las referencias que se entrecortan y de beneficiar éstas como momentos definitorios.

Partiendo de una sola categoría no es ello humanamente posible, pero sí lo es partiendo de varias, hasta donde por otra vía estén conocidas ya en medida suficiente. Esta condición se cumple dondequiera que habiendo trabajado previamente el método analítico, ha conducido a un grupo de categorías conexas entre sí, aunque sólo sea en una forma laxa. Lo que efectivamente interesa es, pues, la colaboración del método analítico y el dialéctico, y en una colaboración continua. Desde cada resultado del uno conduce entonces el otro a nuevos resultados. Cada uno por sí solo viene rápidamente a detenerse. Juntos se llevan duraderamente el uno al otro más allá de sí mismos.

La historia de la filosofía tiene grandes ejemplos de anticipación dialéctica que exhibir. Los más puros y más instructivos podrían encontrarse en el *Parménides* de Platón, que expone un acabado examen sistemático de la coherencia de las ideas yendo de la mano de unos pocos principios. Al seguir los hilos de combinación, surge allí una serie de conceptos categoriales sumamente importantes y no obtenidos en el análisis. Donde mejor se ve así es en el sorprendente concepto del "dar un vuelco" en el capítulo 21 del diálogo. Pero cosa semejante puede mostrarse también de una serie

de *conceptos de principios aristotélicos*. Un rico material de esta especie lo presentan los neoplatónicos, e igualmente el Cusano en sus osadas tesis de la identidad, Leibniz en sus definiciones de la sustancia, la fuerza, la razón de ser, la continuidad.

La lógica hegeliana sobre todo es una verdadera mina de oro categorial descubierto por primera vez, así como de la formación de los conceptos correspondientes. Es cosa que no altera en nada la circunstancia de que aquí vaya la dialéctica por caminos peligrosos y haya que tomar con cautela sus resultados. Pues no es en absoluto tarea demasiado difícil la de volver a compararlos paso a paso con el previo trabajo analítico, y mediante esta comparación retrospectiva reducirlos a los justos límites críticos.

---

## CAPÍTULO 65

## EL MÉTODO DE LA PERSPECTIVA DE LOS ESTRATOS

### *a)* LA OTRA DIMENSIÓN DE LA INTUICIÓN CONSPECTIVA

Hay aún otro orden categorial. No entra en juego en la horizontal de la coherencia, sino en la vertical de la estratificación. Pertenece, pues, de raíz a otra dimensión, estando ligado a la oposición de lo superior y lo inferior. Las leyes de la estratificación y de la dependencia han desarrollado su estructura ontológica.

También el rastro de este orden se hace perceptible en la misma medida que el de la coherencia. También acerca de él hay siempre dada alguna indicación fundada en los resultados de la inferencia retrógada analítica. Pues esta inferencia saca a luz categorías de muy diversos estratos; y en éstos es visible sin más la "distancia en altura", aunque permanezca oculto el interno estado de cosas que hay tras de ella. Es casi inevitable que yendo de la mano de tal distancia en altura se construya el pensar especulativo un esquema conforme al cual representarse la combinación, el orden y la dependencia de categorías de diversa altura.

La dialéctica especulativa dio casi siempre el paso de la horizontal a esta vertical, uniendo a él las mayores esperanzas —por ejemplo, la de obtener la totalidad de las categorías o incluso la de derivarlas de un solo principio. Ya la dialéctica de Plotino estuvo sometida a un esquema semejante. La de los idealistas fue en este punto todavía considerablemente más lejos; creyó poder llevar a cabo una ascensión a lo largo de una sola línea ininterrumpida que

pasaría a través de todas las categorías. Pero no conocía las leyes que unen entre sí las categorías de diversa altura en la estratificación. Siguió una ley artificialmente construida y por tanto se convirtió ella misma en construcción artificial.

Según Hegel hay un proceder dialécticamente lo superior de lo inferior, pero sólo significa para él un venir a primer término: lo superior no se agota en lo inferior, pero está supuesto latentemente en lo inferior y no puede menos de salir a luz allí donde se investiga lo inferior en busca de su supuesto. Conforme a la *ratio essendi* depende, pues, la categoría inferior de la superior; aquélla tiene la tendencia a llegar a ésta, pues que únicamente en ésta puede lograr su plenitud. Es, pues, teleológicamente dependiente de la categoría superior. Y la dialéctica como método corre al encuentro de esta dependencia, ascendiendo paso a paso de lo inferior a lo superior.

En este esquema se infringe ante todo la ley de la indiferencia, pues ésta dice que las categorías inferiores permanecen indiferentes a las superiores, sin haber menester de éstas en ningún caso. Pero a la vez se subvierte también la ley categorial fundamental, pues queda abolida la autarquía (la "mayor fuerza") de las categorías inferiores en favor de un entrar teleológicamente en juego las superiores en el estrato de las inferiores. La ley del retorno está, en cambio, respetada dentro de ciertos límites, pues las categorías inferiores resultan recogidas en las superiores ("levantadas"); sólo que aquí se presenta el retorno como determinado "desde arriba", lo que sin embargo no entra en su esencia, sino que es una consecuencia de la subversión de toda la dependencia categorial.

De qué se trata con semejante subversión, se mostró anteriormente (cap. 57 *b* y *c*). Por lo demás, fácilmente se ve que aquí sólo puede poner orden el exacto conocimiento de las leyes categoriales.

### *b)* Consecuencia metodológica de las leyes de la estratificación

A los fines de la perspectiva metódica pueden resumirse las leyes de la estratificación en dos tesis: *1.)* una multitud de categorías inferiores retornan con variaciones en las superiores, y *2.)* las superiores no se agotan en estos elementos retornantes, estribando su distancia a éstos de un estrato a otro en un *novum*. Supuestas estas dos tesis, el resultado sería para un intelecto infinito una serie de consecuencias de muy amplio alcance:

*1.* Conocido totalmente el contenido de una categoría (digamos

de altura media), tendría que ser cognoscible por él la serie de las categorías inferiores hasta donde fuesen elementos retornantes de la categoría conocida.

2. Conocido totalmente el contenido de las categorías supremas, tendría que ser exactamente cognoscible por él el sistema de todas las inferiores, junto con el orden jerárquico de éstas, hasta donde el retorno de éstas alcanzase a entrar en las superiores.

3. Conocido totalmente el contenido de todas las categorías de un estrato, sería cognoscible el contenido de cualesquiera categorías superiores al menos en cuanto a los elementos sobreconformados que retornasen en ellas, aunque no en lo propio de ellas (lo *novum*).

4. Pero con lo anterior no sería cognoscible si hay o no categorías superiores a las conocidas en las que pudieran retornar estas últimas como elementos.

Estas reglas metódicas, aunque válidas sólo para un entendimiento infinito, dan expresión con toda claridad a lo fundamental de la perspectiva de los estratos, a saber, que partiendo de las categorías superiores pueden siempre conocerse inferiores, pero nunca partiendo de las inferiores lo peculiar de las superiores (su *novum*).

Con lo anterior queda descubierto el punto en que se extravió de raíz la dialéctica teleológicamente ascendente. Ésta creía poder inferir ascendiendo dentro de la estratificación categorial, por estar contenido lo superior en lo inferior; no había comprendido que en la efectiva estratificación de las categorías nunca pueden estar contenidas sino las inferiores en las superiores. La ley del retorno formula juntamente con la ley de la fuerza el único modo de vinculación que impera entre los estratos. Esta vinculación tiene sólo una dirección unilateral y una dependencia irreversible. El retorno vincula firmemente unos estratos con otros, pero sólo liga los superiores a los inferiores, no los inferiores a los superiores.

De lo dicho puede sacarse esta otra consecuencia: cuanto más alto esté situado en la estratificación un sector de categorías conocidas, tanto más conocimiento de categorías inferiores puede sacarse de él. Hacia arriba nunca son cognoscibles sino condiciones elementales de posibles categorías, no estas últimas en lo que tienen de peculiar y nuevo. Pero hacia abajo es cognoscible todo cuanto desempeña pura y simplemente el papel de elemento, y ello siempre hasta las entrañas de lo peculiar de las categorías inferiores. Partiendo de las categorías supremas tendría por tanto que ser cognoscible la totalidad de los elementos retornantes en ellas —entre otros, pues, la serie entera de las categorías fundamentales.

Partiendo de las ínfimas, no podría sentarse de ninguna manera nada acerca de lo peculiar de las superiores.

Habrá que apreciar la oportunidad metodológica que hay aquí tanto más altamente cuanto que la dimensión en que procede se cruza con la de la dialéctica categorial. Esta última hace posible el avanzar desde una categoría hasta la totalidad de su estrato categorial, pero permanece ligada a los límites de esta totalidad. La perspectiva de los estratos hace, en cambio, posible también un trasponer estos límites —en rigor sólo un trasponerlos "hacia abajo", y aun éste sólo dentro de los límites del retorno categorial; pero sin embargo existe con él la posibilidad de dejarse llevar de las categorías de un estrato a las de los demás. Con ello resulta considerablemente ampliada la libertad de movimientos del avance de la intuición conspectiva.

Mas las indicadas reglas metódicas sólo son válidas para un entendimiento infinito. Si han de aplicarse prácticamente, hay que reducirlas a los términos del entendimiento finito. La situación problemática está dada con el hecho de conocerse previamente una serie de categorías en una parte de sus momentos por medio del método analítico. Estas categorías pertenecen preferentemente a los estratos medios, justo aquellos cuyo *concretum* también se conoce mejor. La cuestión se reduce, pues, a la de hasta qué punto puedan hacerse accesibles partiendo de semejante base de conocimiento incompleto las categorías de los estratos superiores e inferiores. Así planteada la cuestión, toman las reglas la siguiente forma:

*1.* Conocido parcialmente el contenido de una categoría, es cognoscible partiendo de él exactamente tanto de las categorías inferiores cuantos elementos retornantes son por él conocidos. Si, pues, sólo se conoce, por ejemplo, lo *novum*, pero no los elementos, no son cognoscibles por medio de lo conocido categorías inferiores.

*2.* Conocido parcialmente el contenido de las categorías supremas, o incluso tan sólo de una de ellas, es cognoscible por él exactamente tanto de las categorías de todos los estratos cuantos elementos retornantes en tal contenido se conocen. De la fábrica del sistema entero de categorías, hasta donde sea pura y sencillamente apresable, sólo puede obtenerse una imagen partiendo de las categorías supremas.

*3.* Conocido el contenido de algunas categorías de un mismo estrato, no puede conocerse por él de ninguna manera lo peculiar (lo *novum*) de ninguna categoría superior; pero sí pueden indicarse ciertos elementos retornantes de categorías superiores en la medida en que se conozcan éstas por otra vía.

*4.* Pero por lo anterior no puede verse de ninguna manera si hay o no categorías superiores a las conocidas en las que pudieran retornar estas últimas como elementos.

Aun reducida de semejante forma, sigue siendo la perspectiva de los estratos un considerable campo de operaciones. La última regla ha seguido siendo la misma por ser negativa. La importancia de la segunda queda muy menoscabada. Fragmentos del sistema de las categorías resultan apresables también partiendo de categorías de altura media. La visión de conjunto desde arriba, en sí posible, sólo puede, pues, añadir poco, dado lo incompletamente aprehendidos de los puntos de partida.

Todo el peso metodológico cae en semejantes circunstancias sobre la primera regla y la tercera, pero siendo a su vez la primera la con mucho más importante. Pues la primera trata de la cognoscibilidad de categorías enteras de estrato inferior sobre la base de los elementos conocidos de las superiores; mientras que en la tercera se trata de la cognoscibilidad de meros elementos de categorías superiores sobre la base de las categorías inferiores conocidas. La primera regla es la ley de la perspectiva de los estratos propiamente tal, la dirigida hacia abajo; la tercera sólo una ley de la perspectiva de los estratos impropiamente tal, la dirigida hacia arriba. Ambas tienen de común el pender el ligamen exclusivamente de los elementos y no de lo *novum*. Pero hacia arriba es poco lo visible partiendo de los elementos, pues entonces es lo *novum* lo capital: hacia abajo está, en cambio, contenido lo *novum* en los elementos. Hacia arriba hay que inferir de los elementos a las categorías; hacia abajo sólo se necesita señalar los elementos de las categorías. En ambos casos queda fuera de juego lo peculiar y autónomo de las categorías superiores.

### *c)* Nuevas consecuencias. El método de la complementación

El hecho de que en la perspectiva de los estratos sólo hacia abajo, pero no hacia arriba, sea posible un avance propiamente positivo, no radica de ninguna suerte en la limitación de los puntos de partida dentro del entendimiento finito; tampoco, como pudiera pensarse, en la dependencia de las categorías superiores respecto de las inferiores, que marcha ónticamente hacia arriba, y en la irreversibilidad de la misma. Si esta dependencia fuese, en efecto, total, nada podría impedir al conocimiento ascender de las categorías inferiores a las superiores tan perfectamente como a la inversa descender de éstas a aquéllas. La *ratio cognoscendi* tiene libertad

frente a la *ratio essendi;* según la colocación de lo dado puede avanzar de lo condicionante a lo condicionado o a la inversa. Aun en el conocimiento más finito permanece intacta esta libertad de movimientos.

Aquello donde radica la limitación en una dirección es más bien la ley de lo *novum* (y junto con ella la ley de la libertad). Lo *novum* de las categorías superiores significa justo que éstas no se agotan en la red de los elementos retornantes, no son meras síntesis, sino siempre algo más que empieza únicamente con ellas. Si no hubiese de un estrato a otro lo *novum* de las categorías superiores frente a las inferiores, tendría que ser posible avanzar metódicamente también hacia arriba desde las inferiores a las superiores. Pues todo avance de esta índole depende del retorno de las categorías inferiores en las superiores. Pero este retorno no abarca también lo *novum* de las superiores; y además está restringido aún por los límites de la sobreconformación en determinadas distancias entre los estratos (*cf.* cap. 53 *c*, así como cap. 51 *c-e*).

Como, pues, lo *novum* sólo es *novum* de las categorías superiores frente a las inferiores, y no a la inversa de las inferiores frente a las superiores, se sigue que un proceder que lleve la marcha del retorno de los elementos sólo impide ascender de las inferiores a las superiores, pero no descender de éstas a aquéllas. Y a esto responde muy exactamente la circunstancia de estar la ascensión del método no completamente impedida, sino sólo limitada a momentos subordinados de las categorías superiores (como lo ha enunciado la tercera regla del método). Cierto que con ello resulta prácticamente sin valor la ascensión como camino para llegar a descubrir categorías desconocidas. Sólo como instancia de control de otros métodos puede desempeñar un papel.

Pero de hecho es la situación todavía distinta. El método de la perspectiva de los estratos nunca trabaja por sí solo, sino que únicamente empieza a trabajar allí donde ya se conocen parcialmente muchas categorías de diversas alturas de la estratificación. Estas categorías parcialmente conocidas —inferidas por un camino analítico o encontradas dialécticamente— han menester de que se complemente su contenido. Pero el complemento siempre puede aportarlo la perspectiva de los estratos: partiendo de las categorías superiores previa y parcialmente conocidas, puede complementarse el conocimiento del contenido de las inferiores; y partiendo de las inferiores, puede controlarse y henchirse el conocimiento al menos de los elementos de las superiores. Conocido previamente lo *novum* de las categorías superiores, puede de esta manera ganar in-

directamente en importancia también la ascensión; pues sólo lo *novum* no es apresable "desde abajo".

Dentro del conjunto de los métodos ganan, pues, muy considerablemente en peso la primera y tercera reglas del método de la perspectiva de los estratos, y lo que quizá es más importante, se vuelven homogéneas, desplazándose un poco el peso en favor de la tercera. La primera sigue siendo sin duda muy superior; pero sin embargo pueden formularse de nuevo ambas en dos reglas paralelas del complemento.

*1.* Conocida aproximadamente una serie de elementos de una categoría superior, que sean patentemente de procedencia inferior, pero de los que no se conozca aún o se conozca incompletamente el estrato originario, siempre puede complementarse por medio de ellos el conocimiento del estrato inferior de categorías.

*2.* Conocido aproximadamente lo *novum* de una categoría superior, pero no los elementos que retornan en ella, y conocida por otra parte una serie de categorías inferiores, puede complementarse por medio de éstas el conocimiento de los elementos de las superiores. Indirectamente puede ampliarse también así el conocimiento de su *novum*.

Pueden resumirse estas dos reglas del complemento también así: todo conocimiento de categorías inferiores puede complementarse por medio del conocimiento de las superiores, cualquiera que sea el estrato a que éstas pertenezcan y el grado en que se conozca su *novum;* y todo conocimiento de la estructura elemental de categorías superiores puede complementarse por medio del conocimiento de las inferiores, cualquiera que sea el estrato a que éstas pertenezcan.

El método del complemento tiene de esta manera un ancho espacio disponible dentro del complexo de los métodos. Por lo que toca a la primera regla del complemento, ha proporcionado la variación de las oposiciones elementales un rico material para ver qué inabarcablemente múltiple es la ganancia en la aprehensión de las categorías ínfimas que resulta de beneficiar categorías superiores desparramadas por toda la estratificación, aun cuando sólo parcialmente se conozcan estas categorías y sólo esporádicamente puedan aducirse en una selección provisional. Pero la segunda regla del complemento recibe su peso del hecho de que el conocimiento de los elementos aumenta considerablemente en importancia cuando tropieza con un *novum* previamente conocido. Pues da a esto último el marco y la base óntica.

*d)* EL TRABAJO "DE ABAJO A ARRIBA" Y "DESDE EL MEDIO"

Represéntese además la situación total. El análisis saca a luz ante todo, y partiendo de lo *concretum* descriptivamente aprehendido, ciertos grupos de categorías que pertenecen a diversos estratos y sólo presentan una vinculación laxa. Simultáneamente se da la pertenencia de las distintas categorías a los respectivos estratos, por lo que aquí empieza la intuición conspectivo-dialéctica y amplía la imagen total del uno y del otro estrato. Pero ni la visión de conjunto del estrato, ni la imagen de la categoría suelta llegan con ello a su conclusión. Por eso es menester del tercer miembro del sistema de los métodos, la perspectiva de los estratos (si se hace entrar en la cuenta la descripción, aquélla es ya el cuarto miembro). Pero esta perspectiva se encuentra en los estratos medios con una cierta condensación de lo ya conocido; hacia arriba y hacia abajo se halla por lo tanto ante un cierto vacío.

Las categorías supremas son opacas a causa de su alta complejidad, las ínfimas a causa de su simplicidad. Hacia ambos lados le está abierto el avance a la perspectiva de los estratos, pero de muy diversa manera y con expectativas todavía más diversas.

Las categorías supremas son digamos las de la intención moral, de la comprensión de los valores, de lo personal, de la colectividad con sus formas y su vida espiritual, de la historia, pero no menos también las del conocer, de la ciencia, de la contemplación artística y sus objetos. En estos dominios ha descubierto la penetración analítica un muy variado tesoro categorial, pero las más de las veces sólo ha sido capaz de apresar sus contornos vagos sin ver propiamente en el interior de la estructura. La conformación interior de estas categorías únicamente se palpa dando rodeos; y en ello desempeña un considerable papel el partir de categorías notoriamente inferiores que retornan en aquéllas como elementos. Únicamente frente a ellas como elementos se destaca claramente lo *novum* de las superiores. Recuérdese por ejemplo el retorno de la causalidad en el tercer acto del nexo final (cap. 61 *c*).

Un poderoso peso metódico cobra bajo este punto de vista el conocimiento de las categorías fundamentales, en primera línea el de las oposiciones del ser anteriormente analizadas por extenso, pero también el de las categorías de la modalidad, la cualidad y la cantidad. Forman un acabado conjunto de leyes para toda estructura categorial de orden superior. Haberlas aprehendido es supuesto esencial de la comprensión de las categorías superiores; y de ninguna suerte meramente de la estratificación elemental de ellas.

sino todavía más, aunque indirectamente, para destacar lo *novum* de ellas.

Aquí está la razón por la que la teoría de las categorías tiene que trabajar "de abajo a arriba" y no puede empezar —como quería por ejemplo la filosofía de la vida— por las estructuras más altas y más interesantes. Esto no significa de ninguna suerte que pueda "derivar" de las categorías inferiores las superiores. Una derivación sólo sería antes bien fundamentalmente posible desde las superiores; sólo que para hacerla falta de hecho la condición del punto de partida. El trabajar de abajo a arriba sólo significa, antes bien, la condición fundamental de la comprensión de tales estructuras superiores, que por lo demás están ya encontradas, pero cuya fábrica no se ha penetrado y por eso han menester de complemento por otro lado.

Por otra parte hay que decir, ciertamente, que tomada en conjunto, de ninguna suerte puede tampoco la investigación de las categorías trabajar así sin más "de abajo a arriba". Para ello tendrían que conocerse las categorías ínfimas antes de todo abrirse la perspectiva de los estratos. Y éste no es en absoluto el caso. Tendrían que obtenerse mediante el análisis de un *concretum*. Ahora bien, a ellas no les corresponde absolutamente ningún *concretum* propio que a ellas pudiera conducir directamente. Su *concretum* es, antes bien, el de los estratos superiores de categorías. Pero por éstos no son ellas las que se empieza por conocer analíticamente, sino categorías de altura media, de acuerdo con la altura en el ser del estrato especial. Y únicamente partiendo de éstas empieza la reflexión sobre las categorías más simples y más fundamentales. Cierto que aquí se produce con una cierta imposibilidad de detenerla, sin buscarla, a la fuerza. Pues las estructuras fundamentales, siempre retornantes, saltan sin más a la vista al comparar lo especial, y empujan a descubrir la existencia de las categorías fundamentales.

Se descubre, por ejemplo, que en el espacio y el tiempo, en el movimiento, en los sucesos de toda índole, en el proceso vital, en la historia y en otras cosas emerge una y otra vez sin buscarlo un elemento categorial fundamental de transición continua que en medio de toda la heterogeneidad de los continuos especiales se hace reconocer como idéntico. Así se resulta empujado a descubrir la categoría fundamental de la continuidad, que puede entonces apresarse en cuanto tal. Análogo es lo que pasa con todas las categorías fundamentales propiamente tales; el aprehenderlas tiene lugar en la perspectiva de los estratos dirigida "hacia abajo", y se inicia casi

automáticamente tan pronto como se ha aprehendido con alguna aproximación una multiplicidad suficiente de categorías de los estratos medios. Entonces lleva, por decirlo así, hacia abajo como en un haz de rayos convergentes. Este trabajo está ya siempre en marcha cuando se aprehenden categorías fundamentales.

Con lo anterior no se pone en tela de juicio el trabajo efectuado "de abajo a arriba" por la teoría de las categorías. Tan sólo revela éste hallarse condicionado por un camino recorrido ante todo en dirección inversa y que parte de una altura media del ser. Esto significa que la perspectiva ascendente de los estratos está ya basada retrospectivamente en un trabajo previo de la descendente. La superioridad de esta última descansa (según la primera regla del complemento) en que ónticamente contienen las categorías superiores siempre el sistema de las inferiores en la medida en que son sobreconformaciones de éstas. Restringida está sólo por los límites de nuestro conocimiento de las categorías superiores. Pero incluso allí donde no conduce a descubrir por primera vez las inferiores, sigue siendo siempre una instancia de control y complemento de éstas.

De lo anterior resultan por tanto tres consecuencias metódicas más:

*1.* Partiendo de las categorías superiores, y en la medida en que ya se lo conozca parcialmente por otra vía, es siempre posible complementar y controlar el contenido del sistema de las inferiores hasta donde se conozca el contenido de aquellas mismas.

*2.* Las categorías fundamentales sólo pueden conocerse por el análisis de los elementos de las superiores —y preponderantemente de las "medias".

*3.* Partiendo de las categorías fundamentales, en la medida en que se las conozca, se obtiene como resultado un esquema fundamental de posible estructura elemental de las categorías superiores en general.

El proceder de la perspectiva de los estratos descansa, pues, en la reciprocidad de dos procederes dimensionalmente combinados, pero por la dirección opuestos y en su competencia de muy diversa índole. Con la reciprocidad del proceder dialéctico no tiene ésta nada que ver. La dialéctica carece de dirección tan exactamente como la coherencia de las categorías, en la que descansa. La perspectiva de los estratos está, así, tan firmemente encadenada a una línea de vinculación categorial como el retorno y la dependencia mismos de las categorías. Pero se mueve libremente hacia arriba y hacia abajo dentro de la línea; como camino de conocimiento

tiene autonomía de dirección frente a la dependencia unilateral de las categorías.

*e)* EL MÉTODO DE LA VARIACIÓN

Mas hay un método especial de consideración en el que la perspectiva de los estratos dirigida hacia abajo se halla inserta en la dirigida hacia arriba y forma en ésta la instancia que va dando paso a paso los fenómenos. Este modo no es en sí nada nuevo frente a lo expuesto en lo anterior. Lo especial de él es tan sólo el resultar en él tangible con una intensidad *sui generis* la capacidad del método para operar.

Según la segunda ley de la estratificación, es todo retorno al par variación de las categorías retornantes. En cuanto elementos de las categorías superiores toman las inferiores una nueva figura, respondiendo a la estructura total más compleja en que entran. Al penetrar en ésta, experimentan su reacción. Si se persigue, pues, el retorno de una categoría inferior a través de toda una serie de estratos, se llega a conocer, en la serie de las cambiantes configuraciones, su carácter fundamental, incluso con las especificaciones de él.

En un elemento categorial tomado por sí solo no es fácil ver todo lo que entraña; ni tampoco es bastante para ello la coherencia de su propio estrato. Pero sí se le arranca su íntima esencia cuando se recorren sus variaciones en los estratos superiores. Estas variaciones son el puro despliegue de su esencia. Son, por decirlo así, las "experiencias" que hace con él como elemento suyo el ente de orden superior. Y por eso está aquí también el terreno de la experiencia que hace con él el pensar filosófico sobre el ente.

No como si tuviesen que atribuirse al elemento las configuraciones especiales recorridas por la variación; éstas son y seguirán siendo, antes bien, función de lo *novum* del elemento en cada caso y pertenecen exclusivamente a los estratos en que aparecen las variaciones. Pero sí que desde estas figuras cae una singular luz de visión retrospectiva sobre la figura fundamental que constituye el elemento formal inmutablemente constante y el esquema de todas ellas. Pues todas las configuraciones superiores siguen siendo dependientes de la figura fundamental. Así es como puede conocerse muy bien ésta por aquéllas —y de la peculiar manera de que se conocen en general las figuras elementales: por el despliegue de lo que es esencialmente posible en su esquema.

Una imagen intuitiva de este "método de la variación" la da el

análisis categorial de las oposiciones elementales del ser (tal como se desarrolló en los capítulos 27-34). La esencia de la unidad, la pugna, el complexo, el interior, etc., sólo se abre parcamente a la mirada mientras se la tiene a la vista en la consideración de un solo estrato; pero si se la persigue a través de sus múltiples especificaciones en lo matemático, en lo material físico, en lo orgánico, en lo psíquico e incluso en los diversos dominios y grados de la vida del espíritu, el resultado es una riqueza de formas en que puede apresarse intuitivamente por muchos lados y en su unidad el carácter de la estructura fundamental.

Es evidente que este método concierne en primera línea a las categorías ínfimas. Esto tiene ya que ser así simplemente porque la variación de las categorías superiores es "más corta" en la medida de su ser superiores; además tampoco es completo el retorno de las superiores. Pero tiene todavía otra razón, a saber, la de que las categorías ínfimas en cuanto tales no son directamente accesibles al análisis, sino que están obligadas a recurrir a la perspectiva de los estratos que mira hacia atrás. Así sucede que justamente al comienzo de la teoría de las categorías domine el campo el método de la variación, pero que a medida del avance hacia estratos superiores pase cada vez más a segundo término comparado con el proceder analítico y el dialéctico.

Sólo una cosa no hay que olvidar a este respecto. El método de la variación tiene su dirección natural: trabaja "de abajo a arriba" y avanza hacia lo superior. Pero en cada uno de los puntos en que vuelve a encontrar la forma elemental en una sobreconformación superior, equivale más bien a la perspectiva de los estratos invertida: conoce la categoría inferior por la superior. Y sólo por ello puede la serie ascendente de las superiores proporcionarle la imagen cada vez más completa de las inferiores. En esto sigue la primera regla del complemento, que dice que todo conocimiento de categorías inferiores puede complementarse por medio del conocimiento de categorías superiores, cualquiera que sea el estrato a que pertenezcan estas últimas.

A pesar, pues, de la secuencia ascendente de las variaciones que recorre, descansa más bien en el conocimiento descendente de lo simple por lo complejo. Y por eso se presenta también él mismo como un proceder doble en el que la intuición conspectiva de la totalidad se equilibra por ambos lados. Y si no estuviese ya dado con una cierta amplitud, por lo previa y analíticamente conocido en el dominio de los estratos superiores, el punto de apoyo para la perspectiva de los estratos que mira hacia abajo —cuyas fuentes

están desparramadas por muchos más lugares que los de la historia de la filosofía y de las ciencias en general—, no tendría terreno alguno en que poder moverse.

Así se resulta remitido por todos lados al complexo de los métodos como a un trabajar constantemente mano a mano. En verdad es justo que en cada una de las categorías se ha menester del aparato metódico entero. Hasta cada una —con la exclusiva excepción de los primeros elementos— hay la directa ascensión analítica desde lo *concretum;* en cualquiera de ellas hay la intuición conspectiva de la dialéctica del estrato de categorías; y en cada una empieza la perspectiva de los estratos que lleva hacia ambos lados. Y según que haya precedido el uno o el otro métodos tienen que seguir los otros para complemento y control.

En la movilidad de semejantes interferencias existe la única posibilidad de que el análisis categorial se enseñoree de su gran misión dentro de los límites del conocimiento finito.

# ÍNDICE GENERAL

Prólogo ..... VII

INTRODUCCIÓN

1. El lugar de la teoría de las categorías dentro de la ontología ..... 1
2. El sentido de la cuestión de las "categorías" ..... 2
3. El problema gnoseológico de las categorías ..... 6
4. La manera de haberse lo dado en el saber de las categorías ..... 8
5. De la cognoscibilidad de las categorías ..... 11
6. Justificación de mantener el concepto de "predicados fundamentales" ..... 13
7. La amplia indiferencia de la teoría de las categorías a las posiciones filosóficas ..... 16
8. La continuidad histórica del análisis de las categorías. 18
9. Las formas del pensar y el relativismo categorial ..... 20
10. La movilidad histórica del espíritu y las categorías .... 22
11. Lugar categorial de las formas de pensar ..... 23
12. Categorías genuinas y seudocategorías ..... 25
13. La movilidad de las formas de pensar y la recurrencia de las categorías ..... 27
14. Pragmatismo, historicismo y teoría de las ficciones .... 29
15. Las clases de variabilidad y sus fundamentos ..... 32
16. El sentido de la dirección del cambio en las formas de pensar ..... 34
17. La emergencia de las categorías en el cambio de las formas de pensar ..... 37
18. La disposición de los dominios primarios de lo dado. 39
19. El despliegue categorial de la conciencia del mundo. 41

PRIMERA PARTE

CONCEPTO GENERAL DE LAS CATEGORÍAS

*Sección I*

*LAS CATEGORÍAS Y EL SER IDEAL*

CAPÍTULO 1. *La identificación de los principios y las esencias*

*a)* El principio y la predeterminación ..... 47
*b)* Lo general en las categorías. Concepciones antiguas ... 49

*c)* Concepciones modernas. Kant y sus epígonos ..... 51
*d)* La renovación fenomenológica de la doctrina de las esencias ..... 52

CAPÍTULO 2. *Anulación de la identificación. El deslinde*
*a)* Los tres puntos capitales de la distinción ..... 54
*b)* Los límites del carácter formal en las categorías ..... 56
*c)* El momento de carácter de sustrato en las categorías.. 58

CAPÍTULO 3. *Las categorías del ser ideal*
*a)* El principio y lo "concretum" dentro del reino de las esencias ..... 59
*b)* El reflejo de la situación en el orden en que se dan las cosas ..... 61
*c)* Las esencias y sus categorías ..... 63
*d)* Perspectiva. Los valores y sus categorías ..... 64

CAPÍTULO 4. *Excedente de contenido de las categorías reales*
*a)* Trasfondo categorial de la diferencia de las esferas ... 66
*b)* Los momentos modales y los sustanciales ..... 68
*c)* La temporalidad como frontera categorial. La espacialidad ..... 70
*d)* La categoría real de la individualidad. Consecuencias. 72

*Sección II*

*CONCEPCIONES Y ERRORES ONTOLÓGICOS*

CAPÍTULO 5. *Valor didáctico de los prejuicios*
*a)* El enigma no dominado de la "participación" ..... 75
*b)* Necesidad de una "crítica" más radical ..... 77
*c)* Marcha histórica del trabajo sobre el problema de las categorías ..... 79
*d)* Sobre el método ..... 82

CAPÍTULO 6. *El "chorismós" categorial y la homonimia*
*a)* Aporía e historia del "chorismós" ..... 84
*b)* Abolición del "chorismós". La sencia del "principio". 87
*c)* El prejuicio platónico de la "homonimia" ..... 88
*d)* El concepto de "principio" y su aniquilación en la homonimia ..... 90
*e)* La teoría de las "facultades". Abolición de la homonimia ..... 93

CAPÍTULO 7. *El traspaso del límite categorial y la heterogeneidad*
*a)* La generalización de categorías especiales ..... 95
*b)* Tipos crasos de imágenes del mundo categorialmente unilaterales ..... 97
*c)* El traspaso de los límites "hacia abajo" ..... 99
*d)* El imperativo de la preservación de la índole peculiar de las categorías ..... 101

CAPÍTULO 8. *El teleologismo y el normativismo categoriales*
*a)* Las viejas y las nuevas ideas teleológicas en el problema de las categorías ..... 103
*b)* Fundamentación axiológica de las categorías ..... 105
*c)* Posición crítica e imperativo metódico ..... 107

CAPÍTULO 9. *El formalismo categorial*
*a)* El principio antiguo de la forma y sus límites ..... 109
*b)* Relación del formalismo con los otros prejuicios .... 111
*c)* Consecuencias del formalismo categorial ..... 113
*d)* Lo indispensable de los momentos materiales en las categorías ..... 115

*Sección III*

*CONCEPCIONES Y ERRORES GNOSEOLÓGICOS*

CAPÍTULO 10. *Nuevas tareas de la crítica de la razón*
*a)* Restricción especial de algunas categorías ..... 118
*b)* El prejuicio de la "conceptualidad" ..... 120
*c)* La relación efectiva entre la categoría y el concepto. 122
*d)* El subjetivismo categorial ..... 125
*e)* Restablecimiento de la intersección de las dimensiones. 127

CAPÍTULO 11. *El apriorismo y el racionalismo categoriales*
*a)* La presunta cognoscibilidad "a priori" de las categorías ..... 129
*b)* Verdadera relación del apriorismo con las categorías. 131
*c)* El racionalismo categorial ..... 133
*d)* Las categorías del conocimiento y el conocimiento de las categorías ..... 136
*e)* Consecuencias que conciernen a la crítica de la razón apriorística ..... 138
*f)* El ingrediente de lo irracional en las categorías ..... 140

CAPÍTULO 12. *Los prejuicios en las tesis de la identidad*
*a)* La simplificación de la filosofía de la identidad .... 143
*b)* Primera restricción. La idea de la identidad categorial. 145
*c)* El "principio supremo" de Kant y su validez por encima de las diferencias de posición ..... 147
*d)* El apriorismo absoluto y sus aporías ..... 148
*e)* Nueva restricción de la identidad categorial ..... 150

CAPÍTULO 13. *El prejuicio de la identidad lógico-ontológica*
*a)* La doble tesis de la identidad ..... 152
*b)* Descubrimiento de las incoherencias. La relación de tres esferas ..... 154
*c)* Restricción de la identidad lógico-ontológica ..... 156

CAPÍTULO 14. *Consecuencias de la crítica de las tesis de la identidad*
*a)* Aprehensibilidad secundaria de las categorías del conocimiento ..... 158
*b)* La identidad parcial de las distintas categorías ..... 159
*c)* Gradación de la identidad y no identidad de las categorías ..... 161
*d)* Acerca de la relación de límites categoriales entre las esferas del ser y lo lógico ..... 163
*e)* Nueva multiplicidad de las esferas. Limitación de la tarea ..... 164

*Sección IV*

*ERRORES DEL SISTEMATISMO FILOSÓFICO*

CAPÍTULO 15. *El prejuicio del postulado de la unidad*
*a)* El monismo categorial ..... 167
*b)* La aporía metafísica del "sumo principio" ..... 169
*c)* La unidad tangible de la referencia mutua ..... 170
*d)* La imposibilidad de derivar las categorías ..... 172

CAPÍTULO 16. *El prejuicio del dualismo categorial*
*a)* La oposición y la pugna en la fábrica del mundo .. . 174
*b)* El dualismo interno a la concepción misma de los principios ..... 176
*c)* La absorción de las categorías en lo "concretum" .... 178

CAPÍTULO 17. *El prejuicio del postulado de la armonía*
*a)* Las antinomias y la pugna real ..... 180

*b)* Verdaderas y falsas antinomías. Kant y la dialéctica hegeliana ..... 182
*c)* Sentido de las antinomías insolubles. Megalomanía de la razón ..... 184
*d)* La unidad del mundo y el sistema natural de las categorías ..... 186

## Segunda Parte

# TEORÍA DE LAS CATEGORÍAS FUNDAMENTALES

### *Sección I*

### *LOS ESTRATOS DE LO REAL Y LAS ESFERAS*

Capítulo 18. *La esfera del conocimiento y sus grados*
*a)* La realidad y el conocimiento ..... 191
*b)* La división de la esfera del conocimiento. Distinciones tradicionales ..... 193
*c)* Relación de los grados del conocimiento con lo lógico y con el acto ..... 195
*d)* La heterogeneidad interna de los grados del conocimiento ..... 197
*e)* Distribución del ingrediente apriorístico entre los grados del conocimiento ..... 198
*f)* Reducción de los grados a dos regiones fundamentales del conocimiento ..... 200

Capítulo 19. *La intervención de la esfera ideal y la lógica*
*a)* Las estructuras ideales en los grados inferiores del conocimiento ..... 202
*b)* La esfera lógica y sus leyes ideales ..... 204
*c)* La posición de la esfera lógica ..... 206
*d)* El papel de lo lógico en el conocimiento ..... 208

Capítulo 20. *Teoría de los estratos de lo real*
*a)* "La naturaleza y el espíritu". La gradación en cuatro estratos ..... 209
*b)* Orígenes históricos de la idea de la estratificación .... 212
*c)* Los límites entre los estratos y la metafísica de la transición continua ..... 214

*d)* Los tres cortes en la gradación del mundo real ..... 216
*e)* Los cuatro grandes estratos de lo real y su subdivisión. 219

CAPÍTULO 21. *Los estratos de lo real y los estratos de las categorías*
*a)* Dimensiones de la multiplicidad categorial ..... 222
*b)* Posición de las categorías fundamentales dentro de la serie de estratos diferenciables en lo "concretum" .... 223
*c)* Los tres grupos cognoscibles de categorías fundamentales ..... 225
*d)* El límite superior de las categorías fundamentales y el ser ideal ..... 228
*e)* La posición intermedia de las categorías de la cantidad. 229

CAPÍTULO 22. *Inclusión de las esferas secundarias en los estratos de lo real*
*a)* Accidentalidad ontológica de las esferas secundarias .. 231
*b)* Doble sentido de "primario" y "secundario". El fenómeno y el ser ..... 232
*c)* Pertenencia óntica y coordinación por el contenido. 234
*d)* Las dos clases de coordinación del conocimiento ..... 236
*e)* La duplicación de las categorías y la coordinación .... 239

*Sección II*

*LAS CATEGORÍAS OPUESTAS ELEMENTALES*

CAPÍTULO 23. *La posición de las oposiciones del ser. Observaciones históricas*
*a)* La tarea y sus límites ..... 243
*b)* Nuevas restricciones y directrices metódicas ..... 245
*c)* Los orígenes históricos del problema de las oposiciones del ser ..... 247
*d)* Los pitagóricos, Parménides, Platón ..... 249
*e)* Las categorías de Aristóteles y los principios de su metafísica ..... 251
*f)* Los conceptos de la reflexión de Kant y las antítesis de Hegel ..... 253

CAPÍTULO 24. *La tabla de las oposiciones del ser*
*a)* Ordenación de las doce parejas de opuestos ..... 255
*b)* Diferencia entre forma y estructura, materia y sustrato. 256
*c)* Relación del elemento, la dimensión y la continuidad con el sustrato ..... 259

*d)* Distinción de la oposición, la pugna, la discreción y la multiplicidad ..... 260
*e)* Relación entre principio, forma, interior y predeterminación ..... 263
*f)* Observaciones metodológicas. Pluralidad y unidad de las categorías ..... 266

CAPÍTULO 25. *La referencia interior en medio de la oposición*
*a)* Los ocultos "genera" de las oposiciones ..... 269
*b)* La referencia interior en las oposiciones del primer grupo ..... 271
*c)* La referencia interior en las oposiciones del segundo grupo ..... 273
*d)* La ley de la transición. La relativización ..... 275
*e)* La gradación unilateral ..... 278
*f)* La gradación bilateral ..... 279

CAPÍTULO 26. *Subordinación mutua e implicación de las oposiciones*
*a)* La referencia exterior y la vinculación trasversal .... 282
*b)* Implicaciones inmediatamente evidentes ..... 284
*c)* Algunos ejemplos de implicaciones más lejanas ..... 286
*d)* La perpendicularidad mutua de las oposiciones del ser. 288
*e)* El complexo interior de las oposiciones del ser ..... 290

*Sección III*

*LA VARIACIÓN DE LAS OPOSICIONES DEL SER EN LOS ESTRATOS*

CAPÍTULO 27. *Categorías de variación mínima*
*a)* El método descriptivo y la variación ..... 293
*b)* Identidad y variabilidad de las oposiciones del ser .... 295
*c)* El principio y lo "concretum". La relación fundamental ..... 296
*d)* Diferenciación del principio y lo "concretum" por las esferas ..... 299
*e)* Variación del principio y lo "concretum" por los estratos ..... 302
*f)* La estructura y el modo ..... 303

CAPÍTULO 28. *La relación y el sustrato. La forma y la materia*
*a)* Posición e historia de la categoría de relación ..... 306

*b)* Esencia y variación de la categoría de sustrato ..... 309
*c)* Variaciones de la relación ..... 312
*d)* La forma y la materia en la fábrica del mundo. La sobreconformación y sus límites ..... 315

CAPÍTULO 29. *La unidad y la multiplicidad*
*a)* Presunta preeminencia óntica de la unidad. Observaciones históricas ..... 318
*b)* Sobre la variación de la unidad y la multiplicidad en la estratificación de lo real ..... 320
*c)* La ley de la multiplicidad. Residuos no dominados. 323
*d)* Diferenciación de la unidad por las esferas. El concepto ..... 325

CAPÍTULO 30. *La oposición y la dimensión, la discreción y la continuidad*
*a)* Sobre la variación de la oposición y la dimensión .... 327
*b)* Dimensiones y sistemas de dimensiones ..... 329
*c)* "Prius" categorial de la continuidad y predominio de la discreción en las series reales ..... 332
*d)* Los continuos superiores de la vida orgánica, psíquica y espiritual ..... 335
*e)* Preponderancia unilateral en el conocimiento ..... 337

CAPÍTULO 31. *La predeterminación y la dependencia*
*a)* La serie predeterminativa, la condición y la razón de ser ..... 339
*b)* Diferenciación por las esferas. Contingencia esencial y necesidad real ..... 341
*c)* Los tipos especiales de la predeterminación en los estratos de lo real ..... 344
*d)* Otras formas de predeterminación ..... 347

CAPÍTULO 32. *La armonía y la pugna*
*a)* La repugnancia real y la contradicción ..... 349
*b)* La variación de la pugna en los estratos de lo real y las formas de la armonía ..... 352
*c)* Sobre la metafísica de la pugna. Los límites de la armonía ..... 354
*d)* El problema de las antinomías ..... 356

CAPÍTULO 33. *El elemento y el complexo*
*a)* Las formaciones, las totalidades y los complexos .... 360

*b)* Vinculación interior y movilidad de los complexos. El papel de la pugna y de la labilidad ..... 363
*c)* Los complexos dinámicos y la fábrica del cosmos .... 365
*d)* El complexo orgánico y los tipos superiores de sistemas ..... 368
*e)* Diferenciación por las esferas. El concepto, la obra de arte ..... 370

CAPÍTULO 34. *El interior y el exterior*
*a)* Observaciones históricas. Leibniz, Kant, Hegel ..... 373
*b)* El interior de los complexos dinámicos. Interior y exterior escalonados ..... 375
*c)* El interior de los organismos y la autopredeterminación ..... 378
*d)* El mundo interior psíquico y el interior de la persona. 380
*e)* Sobre la diferenciación por las esferas y sobre la manera de darse el interior ..... 382

*Sección IV*

*LAS CATEGORÍAS DE LA CUALIDAD*

CAPÍTULO 35. *Lo positivo y lo negativo*
*a)* Las cualidades sensibles y su subjetividad ..... 385
*b)* El problema categorial de la cualidad y las categorías especiales de ésta ..... 387
*c)* La falta de autarquía ontológica de lo negativo ..... 390
*d)* El pensar y la formación de conceptos negativos ..... 392

CAPÍTULO 36. *La identidad y la distinción*
*a)* Lo idéntico en lo distinto ..... 394
*b)* El principio lógico de identidad y el ontológico ..... 396
*c)* La identidad ontológica y el devenir ..... 398

CAPÍTULO 37. *La generalidad y la individualidad*
*a)* La metafísica de los universales y la llamada individuación ..... 401
*b)* La antinomía de la individualidad cualitativa y el problema del "principium individuationis" ..... 403
*c)* El "principium individuationis" en el orden real .... 405
*d)* La individualidad de todo lo real y la realidad de lo general ..... 408

*e)* Diferencia de las esferas en la relación de lo general y lo individual ..... 411
*f)* Variación de lo general y lo individual por los estratos ..... 414

CAPÍTULO 38. *La multiplicidad cualitativa*
*a)* La "coordinación" de las cualidades perceptibles .... 417
*b)* La coordinación y la fenomenicidad. Las cualidades sensibles y sus sistemas de dimensiones ..... 419
*c)* Relatividad y reobjetivación en la percepción ..... 422

*Sección V*

*CATEGORÍAS DE LA CANTIDAD*

CAPÍTULO 39. *Uno y varios*
*a)* La cualidad y la cantidad ..... 425
*b)* El número finito y la relación entre números enteros. 427
*c)* La serie de los números y el esquema de la pluralidad. 430

CAPÍTULO 40. *Lo infinito y lo "continuum" de los números reales*
*a)* La fracción, el paso al límite y el número trascendente. 433
*b)* La alteración continua de la magnitud y lo infinitamente pequeño ..... 435
*c)* La aporía y la dialéctica de lo infinito ..... 438

CAPÍTULO 41. *El cálculo y lo calculable*
*a)* Diferenciación de las categorías de la cantidad por las esferas ..... 440
*b)* Lo cuantitativo en el ser y los artificios del cálculo. 442
*c)* Las tres especies de lo incalculable y los límites del apriorismo matemático ..... 445

## TERCERA PARTE
## LAS LEYES CATEGORIALES

*Sección I*

*LEYES DE LA VALIDEZ CATEGORIAL*

CAPÍTULO 42. *El problema de las leyes categoriales*
*a)* La cuestión de la esencia afirmativa de las categorías. 451

*b)* Una dificultad metodológica ..... 453
*c)* Los cuatro grupos de leyes y sus leyes fundamentales. 455

CAPÍTULO 43. *La ley de validez del "principio"*
*a)* Formulación de las leyes ..... 458
*b)* La ley del "principio". Su contenido y su historia ... 460
*c)* La antinomía de la esencia del principio ..... 462
*d)* Interpretación de la antinomía. Forma de estar contenidas las categorías en lo "concretum" ..... 463

CAPÍTULO 44. *Las tres restantes leyes de la validez*
*a)* La ley de la validez en el estrato. Infrangibilidad y necesidad ..... 465
*b)* La ley de la pertenencia a un estrato ..... 467
*c)* La ley de la predeterminación del estrato ..... 469

*Sección II*

*LEYES DE LA COHERENCIA CATEGORIAL*

CAPÍTULO 45. *La ley de la vinculación*
*a)* El problema de la coherencia categorial ..... 472
*b)* Formulación de las leyes de coherencia ..... 473
*c)* La ley de la vinculación y la predeterminación compleja ..... 475
*d)* El entretejimiento categorial y la predeterminación del estrato ..... 477

CAPÍTULO 46. *Las leyes de la relación intercategorial*
*a)* La ley de la unidad del estrato ..... 480
*b)* La ley de la totalidad del estrato. Condicionamiento mutuo de las categorías ..... 482
*c)* Los límites de la ley de la totalidad ..... 484
*d)* La ley de la implicación ..... 486

CAPÍTULO 47. *La esencia de la implicación categorial*
*a)* Sobre la historia del problema de la implicación .... 488
*b)* La implicación como estructura funcional interior de la coherencia categorial ..... 490
*c)* La unidad implicativa de un estrato de categorías .... 493
*d)* Límites de la posibilidad de probar la ley de la implicación .....
*e)* El problema de la coherencia en los estratos de categorías superiores .....

CAPÍTULO 48. *Sobre la historia y la metafísica de la coherencia categorial*
*a)* La dialéctica platónica y su fondo metafísico ..... 500
*b)* La dialéctica de Plotino. La razón humana y la absoluta ..... 502
*c)* La combinatoria de Raimundo Lulio y la "scientia generalis" de Leibniz ..... 503

CAPÍTULO 49. *La idea hegeliana de la dialéctica*
*a)* Categorías de lo "absoluto". Las antítesis ..... 506
*b)* La síntesis y la dirección ascendente de la dialéctica. 507
*c)* Razones internas de la disputa en torno a la dialéctica. 510
*d)* La coherencia categorial y la fluidificación de los conceptos ..... 511

## *Sección III*

### *LEYES DE LA ESTRATIFICACIÓN CATEGORIAL*

CAPÍTULO 50. *La relación de altura entre las categorías*
*a)* La estratificación y la coherencia ..... 515
*b)* Formulación de las leyes de la estratificación ..... 517
*c)* La relación de estratificación y la relación de subsunción lógica ..... 519
*d)* El sentido de la dirección de lo "superior" y lo "inferior" en la estratificación categorial ..... 521

CAPÍTULO 51. *La ley del retorno*
*a)* La relación óntica de los estratos ..... 522
*b)* El contenerse las categorías inferiores en las superiores. 524
*c)* Retorno completo y retorno limitado. La "interrupción" de la línea ..... 526
*d)* La sobreconformación y la sobreconstrucción ..... 529
*e)* La desvinculación de las dos relaciones de superposición en la estratificación del mundo ..... 531
*f)* Sentido ontológicamente riguroso de la ley del retorno. 532

CAPÍTULO 52. *Sobre la metafísica del retorno categorial*
*a)* Sentido ontológico de la irreversibilidad ..... 535
*b)* El retorno total y la ligazón de los estratos superiores. 538
*c)* Esencia estratificada de las formaciones superiores del ser ..... 540

CAPÍTULO 53. *Ley de la variación y ley de lo "novum"*
*a)* La relación entre el retorno y la variación ..... 543
*b)* Ejemplos tomados a las oposiciones elementales del ser. 545
*c)* La aparición periódica de lo "novum" irreducible .... 547
*d)* El entrecruzamiento de las leyes de la estratificación y de la coherencia ..... 549

CAPÍTULO 54. *La ley de la distancia de los estratos*
*a)* La discontinuidad de la variación ..... 552
*b)* Supresión metafísica de la distancia entre los estratos y fondo de la misma ..... 553
*c)* Cuestiones metafísicas límite. Interpretación genética de la estratificación ..... 555

*Sección IV*

*LEYES DE LA DEPENDENCIA CATEGORIAL*

CAPÍTULO 55. *La estratificación y la dependencia*
*a)* La sustentación de la conciencia por el organismo .... 558
*b)* La sustentación del espíritu por la estratificación entera ..... 560
*c)* El lugar de las leyes de la dependencia. Sobre la terminología del "depender" ..... 562
*d)* Formulación de las leyes de la dependencia ..... 564
*e)* Relación interna de las cuatro leyes entre sí ..... 566

CAPÍTULO 56. *La ley categorial fundamental*
*a)* El sentido del "ser más fuerte" en la estratificación .. 568
*b)* La dependencia del ser espiritual y la relación entre las categorías ..... 570
*c)* Predeterminación categorial ..... 572
*d)* Dos clases de superioridad en una estratificación ..... 574

CAPÍTULO 57. *La ley de la indiferencia y las teorías de la inversión*
*a)* El sentido de la autarquía de los estratos frente a la forma superior ..... 576
*b)* Inversiones de la ley categorial fundamental ..... 577
*c)* La teleología de las formas como esquema especulativo del pensar ..... 580
*d)* El disimulado antropomorfismo de la teleología de las formas ..... 582

*e)* El poder de sugestión de los errores escondidos en la forma de pensar ..... 584

CAPÍTULO 58. *La ley de la materia*

*a)* El reverso de la indiferencia en la sobreconformación. 586
*b)* La restricción de la dependencia categorial en la ley de la materia ..... 587
*c)* El fundamento y la sobreconstrucción. Aparente desaparición de la dependencia ..... 589

CAPÍTULO 59. *La ley de la libertad*

*a)* La independencia en la dependencia ..... 592
*b)* Dos clases de preeminencia en el ser. La interferencia de la independencia y la libertad ..... 594
*c)* Cómo ha pecado la metafísica contra la ley de la libertad ..... 597
*d)* Explicaciones esquemáticas y juego demasiado fácil .. 598

CAPÍTULO 60. *La dependencia y la autonomía categoriales*

*a)* Presunta inversión de la dependencia ..... 600
*b)* El trasfondo ético del problema de la cuarta ley de la dependencia ..... 603
*c)* El determinismo y la estratificación de las predeterminaciones ..... 604
*d)* Anulación de una falsa alternativa ..... 606
*e)* El nexo causal y su susceptibilidad a la sobreconformación ..... 608
*f)* Los predeterminantes supracausales en el proceso causal ..... 610

CAPÍTULO 61. *La libertad categorial y el libre albedrío*

*a)* La estratificación de las autonomías ..... 612
*b)* El error ontológico del determinismo y el indeterminismo ..... 614
*c)* La sobreconformación del nexo causal en el nexo final. 616
*d)* La posibilidad de elegir los medios por su efecto causal ..... 618
*e)* El determinismo de la finalidad y la metafísica teleológica ..... 620
*f)* La estratificación y los monismos predeterminativos. 623
*g)* Las leyes categoriales como tipo de unidad del mundo real ..... 624

## *Sección V*

## *CONSECUENCIAS METODOLÓGICAS*

CAPÍTULO 62. *La reflexión sobre el proceder*
*a)* El método y la conciencia de él ..... 626
*b)* El método y la posición del problema. La conciencia del problema y la conciencia de la cosa ..... 628
*c)* La situación problemática y el beneficiarla metódicamente ..... 630

CAPÍTULO 63. *El método analítico y la descripción*
*a)* Postulados tradicionales del método ..... 632
*b)* El método de inferencia retrógrada y el análisis del ente ..... 633
*c)* La dependencia óntica y su inversión en la marcha del análisis ..... 636
*d)* Observaciones históricas. El análisis. la hipótesis y la elucidación trascendental ..... 637
*e)* El punto de partida fenomenológico-descriptivo del análisis ..... 640
*f)* El plano de los fenómenos de la descripción ..... 642

CAPÍTULO 64. *El método dialéctico*
*a)* La torsión de la consideración hacia la horizontal .... 645
*b)* El correctivo de la dialéctica al ingrediente hipotético del análisis ..... 647
*c)* La dialéctica especulativa y la categorial ..... 648
*d)* Consecuencias metodológicas de las leyes de la coherencia ..... 650
*e)* La formación y el movimiento dialéctico de los conceptos ..... 653
*f)* Logros y límites de la dialéctica categorial ..... 655

CAPÍTULO 65. *El método de la perspectiva de los estratos*
*a)* La otra dimensión de la intuición conspectiva ..... 658
*b)* Consecuencia metodológica de las leyes de la estratificación ..... 659
*c)* Nuevas consecuencias. El método de la complementación ..... 662
*d)* El trabajo "de abajo a arriba" y "desde el medio" .... 665
*e)* El método de la variación ..... 668

Este libro se acabó de imprimir el día 14 de febrero de 1959 en los talleres de Gráfica Panamericana, S. de R. L., Parroquia 911. México 12, D. F. De él se tiraron 3,000 ejemplares y en su composición se utilizaron tipos Baskerville de 10:11 y 8:9 puntos. La edición de la obra estuvo bajo el cuidado de *Elsa Cecilia Frost*.